中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 11, December 2018

11

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2018 年 第 11 期

No. 11, 2018

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2018 年 12 月 || December 2018

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：http://JRCC.ChineseCS.cn。

CONTACT US

- **Dr. Daniel Li**

Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

- **Submission Email:**

ChristianStudies@163.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

编者的话

From the Editors

2018 年 12 月 13-16 日，美国洛杉矶基督教与中国研究中心、《中国基督教研究》杂志社，与香港浸会大学应用伦理学研究中心联合举办了“基督教与近代中国法律”学术研讨会。会议共收集了 40 余篇学术论文，内容主要集中于教会法、近代中国教案、传教士与中西法律等方面。经过两天的研讨，会议取得了丰硕成果。本期即在本次会议论文集中挑选了 10 篇论文，辑入“基督教与近代中国法律”专辑，以飨读者。余下论文将根据需要刊发于本刊第 12 期。

近些年来，随着相关环境的变化，中国基督教研究也有比较大的改变，似乎由之前的“显学”又变成了“险学”。此次会议所收集的文章质量参差不齐，对于举办者所关注的重要议题并未进行深入研讨。此或与学界缺乏对这些议题深度关注有关，或与目前的情势有关。某些议题虽然是历史上的“陈年旧账”，但或引发与现实相关的关注与讨论，相关学者莫不三缄其口。有些学术讨论也不得不停止进行。历史研究究竟是探讨真相，还是为现实服务？历史研究是价值观先行，还是材料先行？这些问题事实上并不成为问题，但在目前的情况下似乎又成了问题。但无论如何，本刊本着公开、自由、开放之精神，尊重不同的立场与声音，以使真理在讨论中越辩越明，从而昭鉴于未来、裨益于当下。

除了“基督教与近代中国法律”专辑之外，本期还刊发了七篇投稿文章。这些文章所处理的议题各异，但对于持续推动中国基督教研究不无有益。希望读者诸君能从中 获益。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢帮助初步编辑的许懿同学；当然，还要感谢各位作者的赐稿，感谢副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者

2018 年冬

一般論文

Articles

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

全球化与现代性：略论澳门在早期中欧文化交流中的桥头堡地位

孙尚扬（北京大学）、郭建斌（北京大学）

摘要：明末乃是早期全球化时期，彼时的澳门就已经成为中欧文化交流的桥梁和窗口。著名传教士利玛窦等东来后，均由澳门登陆，并在澳门学习汉语，进而深入内地，为当时中西文化交流做出积极的贡献。当教难发生时，澳门也为部分传教士和教民提供了避难所，为中西文化的冲突提供了一个缓冲地，从而也避免了更大规模的中西冲突。本文以"容教"时期的利玛窦和"禁教"时期的高一志、曾德昭、蔡伯多禄为主要切入案例，探讨澳门在早期中西文化交流中的桥头堡作用。

关键词：全球化、现代性、澳门、传教士、早期中欧文化交流

在空间意义上，当今的人类生活在同一个"地球村"；在时间意义上，当今人类则生活在一个全球化时代。但是，全球化并非凭空而来，而是其来有自的。诚如《全球社会学》一书指出的那样："当一些帝国的对外扩张和宗教教义四处传播时，原始全球化（Protoglobalization）就开始启动了。"[1]此后，在资本逐利动机的驱动下，航海时代带来了地理大发现与欧洲的扩张。而"从大约 17 世纪起，欧洲开始在思想意识、军事力量、航海技术和经济发展等方面超过了世界其它地区。欧洲命运的这种惊人转变促使它把新的制度传播到全球各地，并且引发我们称之为'现代性'的一种新现象，这正是当今全球化时代的逻辑起点"。[2]而所谓现代性，则是"理性、领土、扩张、革新、应用科

[1] 罗宾·科恩、保罗·肯尼迪:《全球社会学》，文军等译，北京：社会科学出版社，2001 年，62 页。
[2] 罗宾·科恩、保罗·肯尼迪:《全球社会学》，61 页。

学、国家、公民权、官僚组织和其他许多因素的大融合”。[1]全球化和与之相伴相随的现代性的产生与增长可以说是人类历史上意义重大的社会变迁，本文将在早期全球化的语境中，略论澳门在早期中欧文化交流中的桥头堡式的中介地位。

众所周知，澳门的独特地位开始形成于明朝嘉靖年间。嘉靖三十二年（1553），葡萄牙商人借口“船触风涛缝裂，水湿贡物，愿借地晾晒”，通过贿赂海道副使汪柏得以在澳门居留，并逐步修屋建炮。当时，澳门地位的独特性在于，“（葡萄牙）商人们完全意识到，他们得以在澳门居住，既不是由于葡萄牙武力征服的结果，也不是对他们效劳的酬劳，即葡萄牙人在剿灭强悍的海盗的过程中提供通力合作，所做出的回报。因此，他们信守两个原则，一是与当时的政府保持良好的关系，二是尽可能地发展他们与中国的独占贸易。为了维护这些有利条件，有关的商人屈从于官员的经常勒索，作为他们默许违犯中华帝国政令和法例的报偿。”[2]从这一权威的分析以及相关的史实来看，当时的澳门主权仍属于中华帝国，葡人只是澳门的租赁者，很多时候，他们的行为“更像是臣属”。[3]

为了给葡萄牙商人以精神上的慰藉，并伺机向中国内地传教，耶稣会传教士也随之东来，他们“于 1542 到达果阿建立在东方的传教基地。1567 年，澳门教区也正式成立。为了传教需要，传教士利用这两个传教基地想方设法搜集东方各国的历史、地理、文化、政治情报，耶稣会也定期向罗马呈送报告，汇报有关情况和传教活动。”[4]这样，澳门就成了“中国看世界，世界看中国的一扇窗口”[5]。

明末著名传教士利玛窦等人东来后，均由澳门登陆，在澳门学习汉语，了解中国文化，进而深入内地，为当时中西文化的交流做出了积极的贡献。当教难发生时，澳门也为部分传教士和教民提供了避难所，为中西文化的冲突提供了一个缓冲地带，从而避免了更大规模的中西冲突与文化交流的中断。

一、早期传教策略的源发地

[1] 罗宾·科恩、保罗·肯尼迪:《全球社会学》，65 页。
[2] 龙思泰:《早期澳门史》，吴义雄、郭德焱、沈正邦译，章文钦校注，北京：东方出版社，1997 年，57 页。
[3] 龙思泰:《早期澳门史》，91 页。
[4] 吴志良:《东西交汇看澳门》，澳门：澳门基金会出版，1996 年，166 页。
[5] 吴志良:《东西交汇看澳门》， 1 页。

研究中外文化交流的著名学者季羡林先生曾对澳门留下深刻印象，“在 400 多年以前，明代的末叶，欧风东渐的突破口就在这里。许多赫赫有名的向中国和其他一些东方国家传播西方的宗教和科技艺术的人物，很多都是先从澳门登陆，然后逐渐散向中国内地，直至中国的首都北京。鼎鼎大名的利玛窦就是其中之一。”[1]

而明末的中欧文化交流并不是单向的，而是双向的。西方对当时中国文化的了解也大多借助于澳门的桥梁作用，传教士把在中国各地搜集的情报汇总后，经由澳门，呈送到罗马，使“西方人对中国的认识更加正确、理性和接近现实，理想化色彩也逐渐淡化。”[2]

利玛窦（Matteo Ricci 1552-1610）于 1582 年 8 月随范礼安神父抵达澳门，立即投入到汉语学习中。刚来澳门的利玛窦，对澳门的印象是“这个新的居留地位于那么多港口的中心，他们在这里发现了一条途径，通向不应忽视的传教活动的新天地。在北面是中国，那比宽阔的摩鹿加群岛区要大得多。在东面是日本和菲律宾群岛，西面是交趾支那，柬埔寨、暹罗和其他几个国家。”[3]鉴于耶稣会在日本较为成功的传教经验，加之澳门优越的地理位置，使利玛窦对进入中国内地传教充满憧憬。但在澳门的一次骚乱中，他开始思索这样一个问题：应该用何种方式传教？“在一次骚乱中，利玛窦神父几受其害；他从中深受启发：要从事劝化工作，必须先熟悉这个国家的文化与民情。不久，他深知传教之要诀，先在取得华人之尊敬，而最佳方法，无如以传介学术入门。（1580，1581 年发自科钦和果阿之信；1583 年 2 月 13 日发自澳门之信。）”[4]由此可知，利玛窦的“学术传教”思想是在澳门学习汉语时萌发的。至于对利玛窦进入内地后的传教方式、路线，已经有较多学术成果，兹不赘述。利玛窦进入内地传教的第一站为肇庆，他的同伴为钟巴相修士，是一名出生于澳门的华人，跟随利玛窦做一些翻译和汉语辅导的工作。1594 年，郭居静神父（Lfizaro Catfino 1560—1640）由澳门来到肇庆，使利玛窦筹划已久的进京计划得以实施，利氏在两名愿入耶稣会的年轻澳门人的

[1] 转引自吴志良：《从澳门看中西方文明的碰撞和交融》，吴志良、章文钦等：《澳门—东西交汇第一门》，北京：中国友谊出版公司，1998 年版，1 页。
[2] 吴志良：《东西交汇看澳门》，168 页。
[3] 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，何兆武校，北京：中华书局，2010 年，141 页。
[4] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅乘骐、梅乘骏译，上海：天主教上海教区光启社，1997 年，31 页。

陪同下，一同北上。[1]由此可见在利玛窦进入内地传教的早期，澳门华人起了汉语翻译和与当地人沟通的作用，一定程度上对传教事务的顺利进行做出了贡献。

利玛窦在澳门学习汉语，“自此以后，凡东来的教士，大多集中在澳门先学汉语，认识中国。这成了习惯，后来还形成制度。”[2]利玛窦进入内地不久，受其传教经验的影响，“以后凡准备进入中国、日本、越南传教的，必须先到澳门学汉语”，耶稣会远东教务视察员范礼安敏锐地觉察到澳门的重要性，要让澳门成为“精通汉语，熟悉中国礼仪的培训基地，使澳门成为天主教的传播中心”[3]，于是向耶稣会总会长建议，在澳门建立一所培养东方传教士的高等学校。1594 年 12 月 1 日，澳门成立了远东第一所大学—圣保禄修院，致力于培训赴华传教的神职人员，在修院内，汉语为必修课，人人都要学习，所以“随着大批受过严格职业培训、尤其是语言能力培训的传教士，从澳门这个大本营输入中国，实地考察获取第一手准确情报，葡萄牙的中国观有了质的飞越。”[4]以至于在清代，“顺治、康熙朝索性做出了规定，要求凡准备入华的传教士，必须先‘赴广东澳门天主堂住二年余……学习中国语言’。这一来，在圣保禄书院学习汉语，已不单单是语言能力的培训，同时是进入中国大陆的入境的许可条件了。”[5]由此可知，单从传教士学习汉语角度来看，澳门为传教士进入内地、减少传教阻力起到了积极的作用。有学者认为，随着传教士把在中国传教过程中的所见所闻，所思所作通过澳门传回欧洲，促进了欧洲汉学的兴起。随之而来的是 18 世纪欧洲的“中国热”的兴起，它直接影响了欧洲的启蒙运动，西方一些著名人物，如莱布尼茨、亚当·斯密、歌德、伏尔泰等均受到儒学和中国人思维模式的深刻影响，在这些人的作品中均可以找到东方的文化因子。[6]

[1] 此处内容请参见费赖之:《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773)》，33 页。
[2] 刘羡冰:《澳门历史上双语人才的培养与中外文化教育交流》，吴志良、章文钦等:《澳门—东西交汇第一门》， 99 页。
[3] 刘羡冰:《澳门历史上双语人才的培养与中外文化教育交流》，吴志良、章文钦等:《澳门—东西交汇第一门》，108 页。
[4] 吴志良:《东西交汇看澳门》，168 页。
[5] 刘羡冰:《澳门历史上双语人才的培养与中外文化教育交流》，吴志良、章文钦等:《澳门—东西交汇第一门》，111 页。
[6] 刘羡冰:《澳门历史上双语人才的培养与中外文化教育交流》，吴志良、章文钦等:《澳门—东西交汇第一门》， 119 页。亦参 Yuan Xingpei, Yan Wenming, Zhang Chuanxi, Lou Yulie eds., *The History of Chinese Civilization,* Vol. IV, Chapter 7(by Sun Shangyang), Cambridge University Press, 2012, pp.338-347.

二、中西文化冲突的缓冲地

早期全球化时期的中国天主教传教事业，并非总是像利玛窦时期那样较为平顺，而是伴随着各种危机。有学者认为基督教在中国所遭受的教难，有四次。第一次即为明神宗万历四十四年(1616 年)，由南京礼部侍郎沈漼所发动的南京教案。[1]关于南京教案的研究，成果颇丰，此处不再赘述。但值得注意的是南京教案中受到官府羁押的传教士王丰肃（Alfonso Aagnoni 1566-164，后改名高一志）和谢务禄（Alvaro Semedo 1585-1658，后改名为曾德昭）均被押解放逐至澳门。但数年后二人均改名潜回内地，对当时的传教事业与西方文化的在中国的传播都做出不小的贡献。

王丰肃在澳门逗留数年后，于 1624 年"始重入中国内地传教。在此之前，他在澳门撰写中文著作，均在以后刊印；并在此教授神学 2 年，任公学顾问一年，因为在南京识之者众，乃派他去了山西，并改名高一志。"[2]高一志的主要传教区域在绛州，在信教文人韩云、韩霖和段衮、段袭等兄弟的协助下，天主教在绛州的传播甚为成功。费赖之曾记载：

> 高一志神父在山西绛州传教，因得著名文人韩云（洗名斯德望）和韩霖（洗名多默）两兄弟之助，曾为成人授洗 200 人，其中学者 60 人，及宗室成员多人。1626 年，授洗者有成人 500 人，次年又有 500 人，此后逐年有增。……高一志神父初来时。仅有教友 25 人，及高神父去世时，已有 8000 人之谱，其中 200 人为有功名之士人，有的已入仕途。[3]

从中可见，高一志在山西绛州的传教成果可谓不凡。同时，据耶稣会现存零星统计资料所载，山西省在崇祯九年（1636 年）共约有 8000 名教徒，至于大小教堂，在崇祯十三年即有 102 座。绛州在当时不仅是山西全省最为活跃的教区，天启七年（1627），还筹建了全中国第一座由教徒捐建的天主堂；崇祯四年左右，绛州已有各式教堂 30 座。[4]在谈及教徒筹资建造天主堂的事情时，艾儒略曾提及地方士绅段衮在绛州自己筹资建

[1] 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海世纪出版集团，2007 年版，71 页。
[2] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，103 页。
[3] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，103 页。
[4] 黄一农：《两头蛇》，上海：上海古籍出版社，2006 年版，288 页。

堂，并给与高度评价，藉此来教导自己的门人，

> 段君尝立一圣堂，比邻不戒，偶烬于火。段君仰而叹曰：‘是堂湫隘，吾主弃而去之矣。’请更諸爽垲者，复捐金、庀材另创一所，比前加丽焉。夫人当缔创之后，忽遭焚毁。即有道力者，能自克于怨尤，斯已多矣。其不灰心而弛力者，几人哉？段君不惟无怨尤，更加毅然之力，其不可及者此已。[1]

从 1634 年起，山西适逢百年不遇的大灾荒，连续长达八个月干旱无雨，庄稼颗粒无收，灾民流离失所，“饿殍数以千计”，饥民为求生，“至有杀生人、掘尸体以为食者，也有母食其婴者；令人忆及耶路撒冷城被围时的惨状。”[2]鉴于这种惨象，高一志等神父救贫济困，并出于爱心，购置了一处住宅，专门用于收养弃儿，此项慈善事业，刚开始仅仅有神父们运营维持，“逐渐得到教外人的赞助，无论富者、贫者皆善愿乐助。城中的官员对神父们的善举，也表示感谢，并给予种种方便。那些夫人们见此善举……有捐助首饰者，有捐助珠宝者，以资助此项事业不断增长的开支。”[3]在传教士这一慈善行为的感召下，很多信教地方士绅把这些悲悯他人的慈善心理付诸于实践中。例如段衮曾协助高一志神父，负责“诸天神之后善会”，在神父们的影响下，“不仅把住房施给贫民们居住，且供应膳食，从而导之入教。他不时去城乡收集弃儿，还给予关怀照顾。一次，有人告诉他有一弃儿被活埋，他立即赶去将其救出。”[4]面对崇祯年间的大饥荒，地方乡绅纷纷输财举赈：

> 岁有凶歉，何代无之？明崇祯六七年间，频年荒旱至十四年，而极真所谓野无青草，市绝米粒，亘古无有之大厄也。若非仁人君子赒恤于其间，周余黎明靡有孑遗，不堪再咏矣。其时好义乡绅士民蠲输数千金，分坊置首薄著贫民名数，每五日点名散给计口授米。又立东生院煮粥哺饥穷民，赖以全活甚众。举其首倡劝赈者则有韩乡宦云兄弟，阖州众乡绅咸有输助，独雨公先生霖捐五百金券，贷三百會借二百……盖天时告变，人宜警救，若乃拥高夏厌腥肥，而坐视乡邻亲友瘠，漠然不动念，甚非所以答上天厚我之意也。出其宴会歌舞之余，便可为膏枯

---

[1] 李九标编、［意］艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》第七册，钟鸣旦、杜鼎克编，台北：利氏学社，2002 年，583-584 页。
[2] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，103 页。
[3] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，104 页。
[4] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，104 页。

肉殍之用一时，称为高义。数十年以后，相传荣名，子孙扬其前徽而袭为余……[1]

天主教徒韩云曾出面募款煮粥以供深冬守城的乡兵御寒：

长夜不寐有关心之大事二，一御流寇，一御流寇者饥寒也，……所以不能寐者，时则三冬，遥夜如年，霜寒风冷，雪厚冰坚，纵宿饱重裘挨至交更未有不饥生粟，腹为馁者。哀我闾里乡党同舟之人，几不饥寒者乎？且我等稍可支持雇人应役，即此雇役之人亦人，人子也，我等温饱彼独饥寒……若令有余之家，少设一席酒，少作一不急之事，随心喜施，城上人便可过此寒夜。如每夜每人得米粥一碗，即可御寒，估至冬终费银百两，每夜每人二碗即可充饥，估至年终倍之，不肖除自先捐助，外亲与同志乞求酌钱米之多寡，为临时煮粥之便，宜自思不难于募助，而难于煮散……[2]

从以上材料可以得知，在高一志等传教士感召和带领下，当时山西绛州的慈善事业得到一定的发展。

曾德昭，1613 年来华，由于南京教案，被放逐澳门，但在 1620 年重回内地，浙江杭州为其主要的传教区域。在杭州得到"三柱石"之一的杨廷筠的帮助，开辟了多处新教区。后来去西安传教。有学者认为"曾德昭到西安不久（1625），就成为目睹景教碑的第一个欧洲人。"[3]并"将《大秦景教流行中国碑》首次译成西方文字，轰动一时。"[4]通过对碑文的翻译介绍，让西方人知道早在唐代基督教就已经传入中国。但在欧洲更让其名声大噪的是他的著作《大中华帝国志》，"1637 年完成的《大中华帝国志》，五年后以西班牙文出版，陆续被译成意大利语（1643 年）、法语（1645 年）、英语（1665 年）和荷兰语（1670 年）"[5]《大中华帝国志》内容分为两部分。第一部分系统介绍了中国概况，诸如，政治、经济、文化、人民、教育、科技、宗教和衣食住行、红白喜事等风俗习惯；第二部分主要描绘了圣方济各教会的在华传教活动，并全面记

---

[1] ［清］张焕扬、张于铸修纂：《光绪直隶绛州志》，卷十七，《孙锡龄救荒协议传》，光绪五年刻本。
[2] ［清］张焕扬、张于铸修纂：《光绪直隶绛州志》，卷十七，《韩云募煮粥引》，光绪五年刻本。
[3] 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773)》，166-167 页。但是费赖之又在括号内注解到"（一说金尼阁是欧人中首先目睹此碑者，时在 1625 年 10 月。见《1550 年前中国的基督教史》第 38 页。译者注。）"。
[4] 吴志良：《东西交汇看澳门》，147 页。
[5] 吴志良：《东西交汇看澳门》，147 页。

录了从罗明坚、利玛窦开始的在华传教事业。[1]其中也有一些对当时澳门情况的记述。他的著作丰富了当时欧洲人对中国的了解，促使欧洲较为正面的中国观的进一步确立，为中西文化的交流做出了贡献。

三、禁教时期教民的避难所

在乾隆四十九年（1784）至乾隆五十年（1785），曾发生过一起席卷全国的教案，在这次教案中，乾隆曾数次发布旨令严查此案，缉拿此案“元凶”，而各省督抚也为此事绞尽脑汁，并撒下“天罗地网”，缉捕“真凶”。在此时期的清实录和清宫档案中，一个人的名字频繁出现，在《清中前期西洋天主教在华活动档案》中涉及此人的档案也有 80 余件，他就是整个教案的关键人物蔡伯多禄。[2]蔡伯多禄，又名蔡如祥、蔡鸣皋，福建龙溪县人。

关于蔡伯多禄案也可以称之为由“一封信引发的血案”，此案肇始于乾隆四十九年八月初九日，湖广总督特成额奏报查获携带天主教经像的西洋人，以及蔡伯多禄书信等：

> 湖北襄阳郧（阳）一带界近陕甘，抵任后即严饬文武选派员弁兵役设卡巡防。据郧阳镇右营守备舒万年禀称，七月十二日巡查水汛至白家湾，见对河小船内有人吵闹，随带弁员保甲渡河，见船内四人面貌异样。据水手云称係西洋人往陕西传教等语……查点船上箱物，内箱一口俱装西洋经卷，并纸画神像等物……守备等见小木箱内有蔡伯多禄寄与李姓书一封。查书信内大略，该西洋人四名係广东罗马当家所发往陕传教，令蔡伯多禄送至湖南湘潭暂住，另着人送樊城，直走西安，札托李姓送往之语。[3]

---

[1] 参见吴志良：《东西交汇看澳门》，147 页。

[2] 关于蔡伯多禄的研究请参见：方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007 年，617 页；吴伯娅：《蔡伯多禄事考》，《宗教与历史》（第五辑），上海大学出版社，2016 年，141-152 页；王宁：《蔡伯多禄案研究》，上海大学硕士论文（未刊），2014 年 4 月；Eugenio Menegon：*Asian Native Voices in Southern European Archives: The Case of Pietro Zai (CaiRuoxiang,1739-1806), Pupil of the Chinese College of Naples*. Paper prepared for the meeting Documentation on Asiain Southern European Archives. Panel:'Documentation and History:Archives and the Writing of History' MedAsia Casa Asia. Barcelona, September 14-15, 2006.

[3] 《湖广总督特成额奏报盘获西洋人及随带天主教经像现提审查办折》，中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，北京：中华书局，2003 年，344-345 页。《湖广总督特成额奏报盘获西洋人欲往陕西私行传教缘由折》：中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编，《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），北京：人民出版社，1999 年，第 421-422 页。

从奏报得知，官府抓到了准备去陕西传教的传教士，他们携带天主教经卷圣像等，而此案的“主角”蔡伯多禄也浮出水面。由于时值清廷禁教时期，朝廷禁止天主教的一切传教行为，不许洋人私自进入内地传教，乾隆申明：“西洋人进京行艺，原所不禁，即如近据舒常奏德天赐等情愿来京，已有旨令其遇便送至京城，但必须报明地方官代为具奏，始行允准。”[1]同时想到当时陕甘的回民起义，乾隆帝龙颜大怒，下令务必把蔡伯多禄缉拿归案，所有帮助传教士潜回内地的中国教民，一律逮捕查办。蔡伯多禄在信中写道：

> 罗马当家现发四位铎德往陕传教，委晚在广东办人送至湘潭暂住，另酌人再办前往樊城，直走西安，但念走旱路比走水路更难，非得一二江湖练达之士难以承办。左右思维，惟台台府上晚爷，最为合式，敢恳为天主分上，暂令抛离家务，信到日，即便束装就道，建立圣功，免致四铎悬望，不胜厚幸，所有领受隆情，容晚再来贵地日面谢。恭候阖府宠福金安,耑此上李大爷、二爷二位文几。铎末蔡伯多禄字拜。[2]

所有信中涉及的传教士以及教民被缉拿审查，涉事的区域内，湖南、湖北、广东、福建等地督抚均掀起大规模的搜捕活动，但历经几月蔡氏依旧没有抓捕归案，乾隆甚为不悦。在审问被捕的教民时，曾有教民招供在山西、山东、湖广、直隶等省都有习教和传教之人，且“罗马当家”派十人分往山陕、湖广、山东、直隶等省传教[3]。乾隆得知后，斥责地方官的无能和失察，各地纷纷掀起抓捕教民的活动，致使形成席卷十几个省的全国性教案。

在数月抓捕蔡伯多禄无果的情况下，广东巡抚认为蔡氏与澳门夷人向来熟悉，所以可能潜逃至澳门，他派人去澳门严密查访，令按察使觉罗明善前往查办，并晓谕澳门夷人“尔等住居澳门，每年贸易获利，仰受大皇帝复育深仁，至优极渥。即有夷人犯法尚应送出，听候天朝按律惩治。况蔡伯多禄系内地民人，岂容尔等包庇藏匿？倘敢

---

[1] 《寄谕湖广总督特成额等着查究西洋人前往西安传教案犯严拿务获》，中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编，《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），423 页。
[2] 《湖广总督特成额奏呈盘获蔡伯多禄书信》，中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案》第一册，346 页。
[3] 参见吴伯娅：《蔡伯多禄事考》，《宗教与历史》（第五辑），上海大学出版社，2016 年，144 页。

抗违，定即封澳严查，从重办理该夷人等。”[1]经过官方的数次交涉，澳门方面均以并无藏匿蔡伯多禄作为答复。官府对澳门西洋人容留内地人民的场所一一遍查，均无果。最后孙士毅雇佣几个基督徒去澳门诱捕，但均以失败告终。蔡伯多禄好像人间蒸发了。据一些外国学者推测，蔡氏经由澳门，乘船去了果阿。龙思泰写道："秘密接引神甫的主要支持者蔡伯多禄逃跑了，他离开广州来到澳门，并乘船前往果阿。他的犯罪的同伴中几乎没有人能自夸有这样九死一生的经历。他们中的一些人，被捕时一见到刑具，便失去了刚毅，以殉道者的花冠换取屈辱凄凉的生活。”[2]有学者认为

> 乾隆四十九年教案爆发后，广东巡抚孙士毅在各处捕蔡伯多禄。蔡伯多禄摆脱了追捕，躲避在一位天主教徒药商的家中。并于 1784 年 9 月 26 日安全到达了方济各会女修道院。在孙士毅对澳门进行大搜索时，葡萄牙人并没有向孙士毅说实话，而是采纳了新任葡萄牙主教 Alexandre de Gouren 的建议护送蔡上船，并准备把他送往果阿。蔡伯多禄于 1784 年 11 月 30 日晚离开了中国。如此便知为何东南数省几轮搜捕都未将蔡伯多禄抓获。[3]

历时一年，席卷十几个省，共有 18 名外国传教士和数百名中国教民被捕的全国性教案—蔡伯多禄案，随着“元凶”的脱逃，乾隆帝慢慢对蔡案失去兴趣，最终被迫放弃搜捕活动。

结语

通过对上述四个人物的研究可知，他们均与澳门结下了不解之缘。无论是“容教”时期的利玛窦，还是教难时期的高一志、曾德昭、蔡伯多禄等，他们都以澳门为事业的起点或困难时期的避难所。澳门都在他们的生涯中，进而在中西文化交流中，起到了“桥头堡”作用。“容教”时期的利玛窦，先是在澳门学习汉语，了解中国文化，进而在一次使其深受其害的骚乱中，意识到若想顺利传教，先需取得华人尊重，而这一关键在于“学术传教”，这为其后来的传教策略，乃至被称为“利玛窦规矩”的传教方式奠定基础。同时，受其传教经验的影响，耶稣会士在澳门积极筹办学校，推广汉语学习，不仅培

[1] 《广东巡抚孙士毅奏报拿获谢伯多禄并严拿蔡伯多禄等事折》，中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案》第一册，382-383 页。
[2] 龙思泰：《早期澳门史》，209 页。
[3] 王宁：《蔡伯多禄案研究》，上海大学硕士论文（未刊），2014 年 4 月，80 页。

养了一批精通汉语的东方传教士，而且促进了澳门当地的教育发展。至于利玛窦在中西文化交流中的重要作用，有学者曾提出如下观点：“明代出现的东西文化教育双向交流的过程中，利玛窦是一个辛勤的垦荒者，播种者，他做出了开拓性的贡献。”[1]而在教难时期，高一志和曾德昭被遣送回澳门，在澳门进行休整后，潜回内地。在高一志的感召下，面对灾荒，地方士绅纷纷募捐救助，促进了当时绛州慈善事业的发展，将一种颇具近代性的公益实践引入到中国社会生活之中。曾德昭重回内地后，在西安目睹景教碑后，译成西文。他的《大中华帝国志》也为欧洲人了解中国提供了新视角。蔡伯多禄案中，虽牵连甚众，但当事人蔡伯多禄能顺利逃过围追堵截，受益于澳门当时传教士的庇护。因此，在“禁教”时期，澳门为部分传教士和教民提供了一个避难所，为中西文化的正面冲突提供了一个缓冲地，从而也避免的大规模的中西冲突。试想，如果在“禁教”时期，当时官府以“大肆屠杀”的手段对待传教士和教民，或因此而封锁澳门，那么，中西文化交流的纽带可能随之被切断，中西间的沟通也许会因此受到阻塞。

在全球化早期阶段，澳门不仅是商人谋利、传教士入华传教的桥头堡，还是西方其他文化得以输入中土的中介。西方的热兵器、地理学、天文学、数学、绘画艺术、音乐，等等，大多是经由澳门传入中国内地的，而传教士介绍、翻译中国文化的作品也大多是经由澳门传入欧洲的。历史选择了澳门这个独特的弹丸之地，充当中西文化交流与早期现代性输入中国的津梁。而澳门的独特地位的获得与维系，可以说既充满了谋略、智慧，也伴随着骚乱、恐吓乃至勒索、贿赂等丑恶现象。但无论如何，澳门在全球化早期阶段充当的中西文化交流的桥头堡角色是不容否认的，也是值得珍视的。

[1] 刘羡冰：《澳门历史上双语人才的培养与中外文化教育交流》，吴志良、章文钦等：《澳门—东西交汇第一门》，106 页。

艾儒略《西方答问》与欧洲形象的建构

李乐（北京大学）

摘要：艾儒略的《西方答问》是第一部在中文世界里系统展现西方风土人情的著作。其写作既迎合明末士人对异域信息的兴趣，也适应了耶稣会士展现欧洲形象以传播基督教的需要。艾儒略在采写过程中，从政治制度、文化教育、风俗习惯等方面建构西欧社会的完美形象，并突出基督教所具有的政治功效及对风俗习惯的正面作用，不可避免地带有夸张和理想色彩。在多重因素的影响下，该书主要在中国耶稣会传教士与教徒内部流传，其所建构的欧洲形象也仅为极小部分的明清士人接受。

关键词：《西方答问》 艾儒略 欧洲形象

明朝末年，远涉重洋来华的耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）带来了新世界地图，庞迪我（Diego de Pantoja）、艾儒略（Giulio Aleni）、利类思（Ludovic Bugli）、安文思（Gabriel de Magalhāes）、南怀仁（Ferdinand Verbiest）等又逐渐把新世界图像推向更多的中国士大夫。作为继利玛窦世界地图后第一部系统介绍世界人文地理的著作，艾儒略的《职方外纪》向为学界所重视，中外学者已从版本学、地理学、知识史等各层面展开了专门研究。至于艾氏的另一本地理类著作《西方答问》，自其出版以来关注的人极为有限。德国汉学家米什（John L. Mish）曾将梵蒂冈藏明崇祯十年（1637）晋江景教堂刻本影印、英译，并撰写导言，发表在《华裔学志》第二十三期上。[1]但该文不是系统研究，发表后没有引起中外学界的重视，至今还没有学者对这一文本进行具体的分析研究。《西方答问》可能是中文语境里第一次正式使用"西方"指代

[1] John L. Mish, "Creating an Image of Europe for China: Aleni's His-fang Ta-wen Introduction, Translation and Notes", *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies*, vol.23(1964),pp.1-87.

欧洲[1]，也是第一部系统展现西方政治社会形象的著作。在这本仅有五十页的小册子里，艾儒略完整地勾勒出一幅和谐美好的基督教世界图像。通过介绍西学、西政以展现天主教的实用功能也构成了耶稣会士的传教策略。本文拟对《西方答问》的成书背景、资料来源、采写策略等问题进行探讨，并以此个案管窥早期耶稣会士对西欧社会形象建构活动，以及传教士所构筑的西方形象在中国流传和接受的情况。

一、《西方答问》的成书背景

艾儒略，字思及，继利玛窦以后第二批来华的意大利籍耶稣会士，循着利氏开创的适应和尊重中国文化的传教策略，研习中国语言文字，把儒学作为沟通中西文化的平台，并输入西方的科学文化知识。1582 年他出生于意大利布雷西亚，后在威尼斯圣安东尼学院（St. Anthony College）学习数学、哲学和文学等科目，1600 年加入耶稣会。1610 年随船抵达澳门，在圣保禄学院学习汉字和中国文化，1613 年开始进入中国内地传教。南京教案（1616-1617 年）期间，曾避难于杭州杨廷筠家，形势逐渐好转后在杭州传教。这一时期他开始用汉文出版著作，包括介绍世界地理的著作《万国全图》、《职方外纪》、介绍耶稣会教育制度的《西学凡》以及《张弥额尔遗迹》，四书均出版于 1623 年。次年受罢相归里的叶向高邀请赴闽，以福州为中心展开了 25 年的传教生涯，这也是他出版与传教事业的高潮。他与众多福建士人讨论天主教义，又得到闽中诸公的赠诗，还出版了十五部中文著作。

《西方答问》刊刻于艾儒略入闽之后，采用问答（对话）方式。这种写作方式结合士林哲学与中国的语录传统，对话双方通常是西方传教士和中国人士，在传教士汉文著作中颇为流行。按艾氏自述，在福建传教期间“频遇好学名硕问天学理义及鄙邦之风土习尚”，于是“随手笔记，渐次成帙”。[2]关于天学理义的问答，已收录在明天启七年（1627）出版的《三山论学纪》中，这是他与叶向高、曹学佺等福建士大夫“辨究天主造天地万物之学”的谈话实录。与西欧“风土习尚”相关的问题及回答，艾儒略可能又经过长期的记录和反复修订，故《西方答问》的初版比《三山论学纪》晚了整十年，并

[1] 参见欧阳哲生:《古代北京与西方文明》，北京：北京大学出版社，2018 年，第 11 页。
[2] 艾儒略:《西方答问》，黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，北京：中华书局，2013 年，第 736 页。

依序条列，略去了问答双方的姓名。

据《西方答问》初刻本，该书为“远西耶稣会士艾儒略述”，“同会伏如望、阳玛诺、罗雅谷订”，“直会阳玛诺准”。伏如望（Jean Froes，又名伏若望）、阳玛诺（Emmanuel Diaz）、罗雅谷（Jacques Rho）都是在华传教的耶稣会士，阳玛诺还是当时中国教区副区长。首卷又有“远西艾儒略撰 晋江蒋德璟阅”等字，不难判断后者为成书出力甚多。

蒋德璟（1593-1646 年），字中葆，号八公，福建泉州晋江人。天启二年（1622）进士，崇祯时由侍读历迁少詹事，十五年六月（1642）入内阁，在明末政坛颇具权势。1637 到 1638 年间他以太子侍读身份巡视福建，“与西士游”，尤其与艾儒略交好，还为其校阅《西方答问》[1]。该书初刻于崇祯丁丑年（1637）长至月，适逢福建教案的兴起，福州知府和提刑按察使发出驱逐阳玛诺、艾儒略的告示。蒋德璟向福州按察使曾樱说项，谓“其教可斥，远人则可矜也”，福州地方官员的禁教举措受其影响而“稍宽其禁”。[2]该年反教士大夫黄贞还将闽浙两地僧人、儒士反教之作，及“南京教案”等材料汇集一处，成《破邪集》，请蒋德璟作序。尽管出现在反教文集中，他却表现出不同于一般反教人士的客观立场。他在序中写道，“以中国之尊，圣贤之众，圣天子一统之盛，何所不容？四夷八馆，现有泽宇之官，西僧七王，亦赐阐教之号。即近议修历，亦令西士与钦天分曹测室，聊以之备重译一种，示无外而已。原不足驱也，驱则何难之有?”[3]正由于他对耶稣会士的态度和护教行为，李嗣玄写《思及艾先生行迹》时将他与杨廷筠、李之藻、叶向高等与天主教亲近的士大夫并提[4]。

蒋氏的友教态度来源于他对传教士们传入的实用科学知识的好感，他曾从传教士那里了解历法方面的知识，以及天文仪器方面的技术。另据米什教授称，“蒋德璟正在

---

[1] 《西方答问》的刊刻地晋江正是蒋德璟的家乡，蒋氏极有可能还帮助刊印是书。按艾儒略自述，“凡有著述，大率贵邦同志协力刊行，或用绅士所间赠之金成至，非尽出吾辈私费也。”参见黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 758 页。当然，这仅是一种推测，参见 Ardian Dudink,“Giulio Aleni and Li Jiubiao”, Tiziana Lippiello and Roman Malek eds., *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, Nettetal: Steyeler, 1997, p.141.

[2] 蒋德璟:《破邪集序》,《圣朝破邪集》卷三，蓝吉富主编:《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1986 年，第 254 页。

[3] 蒋德璟:《破邪集序》,《圣朝破邪集》卷三，蓝吉富主编:《大藏经补编》，第 254-255 页。

[4] 李嗣玄:《思及艾先生行迹》，钟鸣旦、杜鼎克等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，台北：方济出版社，1996 年，第 922-923 页。

写作一部关于中国边疆地区的军事和经济地理著作，这种兴趣也许解释了为何他会帮助艾儒略介绍欧洲情况”[1]。这里所提到的著作就是 1643 年蒋氏进呈给崇祯皇帝的《御览备边册》，对“九边十六镇新旧兵食之数，及屯、盐、民运、漕粮、马价悉志焉”[2]。撰写经略北部边境重镇的著作，表现了中央官员对中原以外四裔地区的体察，在根本上是受明朝末年东北和东南沿海边患的刺激，带有一种强烈的现实关怀。在这种历史背景下，他接近传教士并通过他们了解西方的社会治理状况，从而达到资政目的。作为天朝士大夫，蒋德璟表现出“其教可斥，远人则可衿”的鲜明立场，在观念上把西教与西人截然分开，对西士、西学持兼收并蓄的开明态度，通过与传教士的接触获取域外的各种知识和信息。为艾氏校阅《西方答问》，参与传教士汉文著作的编纂出版活动正是一个获知外部信息的重要渠道。

对西方传教士来说，他们也有向中国皇帝、士大夫传递西方信息的需要。利玛窦看见中国人所绘的世界地图后，便意识到他们想象的世界仅限于十五个省，四周小岛加在一起还不如一个最小的中国省大，因为知识有限，“他们把自己的国家夸耀成整个世界，并把它叫做天下”，又“认为所有各国中只有中国值得称羡。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论，他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。”[3]在利氏看来，要破除中国人的天下观和文明优越感，使他们愿意与西方传教士进行平等的对话，必须将世界地理直观地呈现在中国人面前。他最早在中国刊刻世界地图并撰写解说，将“五大洲”的知识概念引入中国，在首次进京献给万历皇帝的贡品中就有《万国图志》一册。后来西班牙耶稣会士庞迪我又为进献给万历御览的《万国全图》附文字说明，“将各国政教、风俗、土产之类另为一编，列入下方”[4]。

在传播世界地理知识的同时，耶稣会士也有意识地对欧洲的社会风俗信息进行筛选、加工，如利玛窦《坤舆万国全图》云，欧罗巴州“工皆精巧，天文性理无不通晓，俗敦实，重五伦，物汇甚盛，君臣康复，四时与外国相通”[5]。西方“礼乐声教”的状况也

[1] John L. Mish, “Creating an Image of Europe for China: Aleni’s His-fang Ta-wen Introduction, Translation and Notes”, *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies*, Vol.23(1964), p.2.
[2] 《明史》列传第一三九。
[3] 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》，何高济等译，北京：中华书局，2010 年，第 179-181 页。
[4] 庞迪我:《奏疏》,《职方外纪校释》，第 18 页。这是艾儒略撰写《职方外纪》依据的底本和资料来源。
[5] 利玛窦:《坤舆万国全图》，朱维铮编:《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 214 页。

渗透在和明朝末年中国士大夫日常对话中，利玛窦的《拜客问答》就记录了他与前来拜访的京城官员沟通大小西洋信息的情形[1]。理想化的西方形象确实在奉教士大夫中产生了很大影响，《明史》称，“其徒又自夸风土人物远胜中华”[2]。南京教案发生时，徐光启在《辩学疏稿》中就以西方文明的优越性作为他护教的重要依据：“盖彼西洋邻近三十余国，奉行此教千数百年，以至于今。大小相恤，上下相安，封疆无守，邦君无姓，通国无欺谎之人，终古无淫盗之俗，路不拾遗，夜不闭关。至于悖逆叛乱，非独无其事，无其人，亦并其语言文字而无之。”[3]与此同时，庞迪我也在具揭中称西土三十余国，“千五百年来，封疆无犬吠之警矣，大小相恤，强弱相扶，通力通财，和好无间，一成一旅，咸得奠安。”[4]此类文字屡见于传教士及其教徒的口语和书面交际中，并被不断重复和发挥。

如何将零散的西方信息加以处理并形成完整具体的形象，成为艾儒略构撰此类著作的一大考验。在《西方答问》之前他已有编写《职方外纪》的经验，全面介绍了世界五大洲的人文地理，其第二卷“欧罗巴总说”对欧洲的饮食、衣服、宫室、制度、建学设官、刑政、武备及天主教敬天爱人的情形有所概说，试图给中国人留下美好的印象。不过，这些文词既无法展示欧洲文明的全貌，又淹没在各大洲信息之中并不突出。十四年后艾儒略重新以问答方式介绍西方政治社会情形，参考了诸如《西学凡》、《泰西水法》、《远西奇器图说》、《西儒耳目资》、《几何原本》、《同文指算》等汉文西学著作，在《职方外纪》的基础上大加扩充。《西方答问》共分上下两卷，上卷依次为国土、路程、海舶、海险、海奇、登岸、土产、制造、国王、西学、官职、服饰、风俗、五伦、法度、谒馈、交易、饮食、医药、人情、济院、宫室、城池、兵备、婚配、续弦、守贞、葬礼、丧服、送葬、祭祖，共三十一节；下卷为地图、历法、交蚀、列宿、年月、岁首、年号、西士、堪舆、术数、风鉴、择日，共十二节。[5]徐宗泽

---

[1] 夏伯嘉教授曾提到现藏于法国国家图书馆的汉语文本《释客问答》，推测作者是利玛窦，并摘录和翻译了部分文本内容，见氏著《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》，上海古籍出版社，2012 年，第 222-224 页。有学者指出手稿原名为“拜客问答”，又揭示该文本与《西方答问》之间的关联，见李庆：《利玛窦〈拜客问答〉及其流变考》，赵克生主编：《第三届“利玛窦与中西文化交流”国际学术研讨会论文集》，广州：中山大学出版社，2015 年，第 193-203 页。

[2] 《明史》卷三二六《意大里亚传》。

[3] 徐光启：《辩学疏稿》，吴相湘主编：《天主教东传文献续编》第一册，台北：台湾学生书局，1966 年，第 25 页。

[4] 《具揭庞迪我熊三拔等》，钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，第 98 页。

[5] 堪舆、术数、风鉴、择日四项为全书附录，目录中以小字注明“以上三篇嗣刻”，现在仅存“论堪舆”一篇。

《明清间耶稣会士译著提要》称，“观题目可知此书之内容，虽言简意赅，而西国之风土人情已可见一斑。”[1]

二、《西方答问》的采写策略

艾儒略编写《西方答问》的一个核心策略是突出西方文明，使人们了解在产生基督教的地方，还产生了足以与中国相媲美的文明形态。该书开篇便从地理位置上打破中国人的自我中心主义。国土一节解释“中华”名称由来时，否定了中国为天下之中在地理学上的合理性，又为维护中国士大夫的文化优势心理，肯定了中华之说在文明观上的意义，他说：“寰区错杂多是小国，礼乐文物诚不能如贵邦之盛，是以谓中华耳”。既推崇中国为礼义文明之邦，承认其与周边藩属国相对的中心位置，实际上也把西方与寰区小国区分开来，表明在中国最西边的欧罗巴是另一个文明中心，有和中国一样的礼乐文物。在《三山论学纪》中，艾儒略表达了类似的观点：“实人之眼目囿于陋小，各从厥居，拟其近远。若遭域外之观，更无中华、夷夏之分也。”[2]这一节还对欧罗巴与中国的相对位置、疆域情形等一一作出解答。在处理邦国大小的问题时，艾儒略深知西方各国与中国无法相比，他的家乡意大利更为褊小，于是他把中国与西方整体进行比较，“总论欧罗巴一州，则二三倍于中国”。[3]这种说法显然与今天的地理常识有悖。由于十七世纪的地理测绘还不十分精确，《职方外纪》中也仅有“亚细亚者，天下一大州也”，“其大者首推中国”，“天下第二大州名曰欧罗巴”等记述，并无欧罗巴与中国的大小比较。艾氏提出这种并无根据的说法，意在高调打破中国人原有的地理认知，使他们重视比中国土地面积更广大的异域之邦。

在介绍西人航海与登岸情形，及说明大西物产富饶后，艾儒略很快进入到对制造问题的讨论，这也是最能印证西方先进文明的地方。从利玛窦带来地球仪、望远镜、三棱镜等西方先进科技器物开始，耶稣会士源源不断地向中国人介绍欧洲先进的天文历法、技术器物，熊三拔（Sabatino de Ursis）与徐光启合译的《泰西水法》、邓玉函（Johann Schreck）口授、王徵笔录的《远西奇器图说》无不是如此。这确实吸引了一部分士大夫的目光，存留在他们脑海中的便是西方人擅长制造精巧的形象。艾儒略对

[1] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006 年，第 235 页。
[2] 艾儒略：《三山论学纪》，清道光二十八年刻本，第 12 页。
[3] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 736-737 页。

于西方的器物制造水平及传教士输入西学的情况非常清楚。在《西方答问》的制造一节中，他不仅借中国人之口表明西方技术器物在制造精巧方面的优越性，还回应了时人对耶稣会士以奇技淫巧炫人耳目的质疑，突出这些器物在西方"适用利民"的特征。如乐器为圣堂瞻礼之用；水器利于灌溉、锯木、纺丝、舂磨等，"用力少而成功多"；火器用以守城防敌，"费省而国家安"；铜铁器如自鸣钟又"堪备出入之用"，上述诸种无不关乎国计民生，无不体现西方制造的精巧与实用兼备。

要使中国人真正为西方所折服，还必须在政治制度、学术教育、社会风俗这些中国士人最重视的方面来展现西欧文明。与政治制度有关的内容见于国王、官职、法度诸节。按照艾儒略的陈述，"极西诸名邦，约有十余国，一国一王，一王一姓，不相统属。敝地乃意大里亚，以教化宗主为尊，今在位者谓之吴尔巴诺"。欧洲十余国的国王，"彼此连结婚姻，自相和好。倘或有争，教宗张主其间，遣使臣劝谕，令各休兵耳。"[1] 正因为如此，各国不需要强化军事防御，"城门有吊桥、有武备，以防不虞，以安民心。若其国太平，昼夜不闭城门者亦有之"[2]。对于国王传子抑或传贤的问题，他又解释说："国王传子，教宗则传贤。但诸国王中，亦有二三大国传贤而不传子者。其传贤之法，又或不同。有立本国巨室大贤者，如勿搦察（Venezia，即威尼斯）等国；亦有不拘本国与他国，惟贤聘之，如玻罗尼亚（波兰）与亚勒马尼亚（德国）国。其立之之权在本国大臣公议而定。若本国太子贤，即立之为王。或无子，或不肖，则聘他贤。至于教化宗主，则益以道德为重。就前教宗辅助相聚，推一高贤者而立，大率即于辅相之内或司教之高品者择焉。"[3]国王之下，六科之中各有官长，一主兴教，一理民事，一主讲解，一捍国患，同时给俸优厚，若枉法受贿，则重治其罪。[4]总之，艾儒略向中国人所展现的西方是一个政权稳定、政治清明、法度修明的社会。

西学一节对西方文字、学术、教育有简明概要的介绍。十七世纪初，已有七千部西方书籍进入中国，不少被翻译成中文出版，成为宣传西方学术与宗教等最有价值的

---

[1] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 741 页。这里提到的教皇吴尔巴诺（Urban VIII，1623-1644 年在位）可能是中文文献第一次出现，清嘉庆李兆洛所著《纪元编》借用此名，称："意大里亚国 吴尔巴诺 见艾儒略《西方答问》"。参见《四部备要》第四十九册，北京：中华书局，1989 年，第 20 页
[2] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 748 页。
[3] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 741 页。
[4] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 743 页。

资源。在传教士编译的著作中又以天学为最多，其次是自然科学技术，再次是关于中西哲学、政治、教育、社会、语言、文学、艺术等。与此相配合，艾儒略在《西方答问》中称西方经典著作"最上则天主之经，其次则历代圣贤所著述者，而格物穷理诸种与夫文集诗史又次之"。在学术分科方面以耶稣会的教育系统为代表，称西方考取之法有六科，"一考文，与中华文章科第相似。文章既优，又进穷理之学，穷究天地间事物实理。既习数年，则公堂面试，验其精者而取中焉。二学既进，又分四学，为医学、为法学、为教学、为道学，随人择其一二而专习之"。[1]关于分科知识的记述与《西学凡》基本一致，都为展现"以神学统贯人学"[2]的知识特点，只是《西方答问》删去了与文科相对应的"勒铎理加"，与理科相对应的"斐录所费亚"这一类音译词，使中国读者更容易理解。西欧诸国的文化教育水平于此可见一斑。

风俗与政治和教化紧密相连，《西方答问》中还有诸多介绍西欧风土习尚的章节。在风俗一节，艾儒略回答西方诸国是否存在盗贼的问题时说，"敝国风俗，道不拾遗。偶或有遗，得之者则悬垣上，以便原主复取。或权收之，贴示于圣堂之门，原主言其所失，记号合符，则付还之"，"且有昼夜不闭户而并无失物之患焉"，即使西方不免有暗损他人财帛的人，"必依教规，先悔其过，补还其物而后得赦"。[3]路不拾遗，夜不闭户的社会状况与中国传统的治世图景如出一辙。在传教士的笔下，西方人的道德规范绝不低于中国人，这既是由于教规有扬善劝恶的社会功能，也与西欧人的性格品质有关："尚直重信，不敢用诈欺人，以爱人如己为道，有无相济。又尚志，难于忍辱。交处多情义，一国中少有不得其所者。即他邦人至，尤不敢慢，更加礼焉。"[4]他们对本国人是以诚相待，对远道而来的异乡人更是以礼相待。为突出风俗之厚，艾儒略还介绍了西方慈善机构即养济院的情况，一为养病院（分而为三），一为养孤子与夫弃女子者，一为舍旅之院，"诸院倍美于常屋，衣药调护倍备于本家，客旅病愈，贫者量给资斧而去"。

表现和谐美好的西方形象归根结底是要突出宗教信仰的政治功效及其对风俗习惯

[1] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 742 页。
[2] 参见刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005 年，第 41 页。
[3] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 743-744 页。
[4] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 747 页。

的影响，这也符合传教士传播基督教的主观意图。彼时宗教改革已经过去了一个多世纪，基督宗教又分裂出新教一支，艾儒略却在《职方外纪》中指出天主正教在西欧不容动摇的独尊地位："凡欧罗巴州内大小诸国，自国王以及庶民皆奉天主耶稣正教，纤毫异学不容窜入"[1]。在《三山论学纪》中，他又试图把基督教描述成一个道德社会赖以建立的坚实的基础。[2]这种片面的记述同样见于《西方答问》，不过该书没有直接设置与天主教有关的章节或问题，而是巧妙地把基督教对政治文化的影响放在回答中。在回应西方是否有五伦的问题时，艾氏把天主置于人伦之上，称"三纲五常，凡有道之邦，无不崇重，敝邦更然。盖天主教诫，自钦崇天主而下，即首孝敬父母"。这种做法更能使中国士大夫在潜移默化中理解和接受。前述西方政治、文化和社会风俗的背后都存在一股强大的宗教势力，艾儒略也逐条指出——君主做出决议要服从教皇的意志，行政官员奉公执法是受基督宗教的感召，高等教育和考试制度都以基督神学为顶峰，遍布欧洲的各种慈善机构也是基督教敬天爱人本质的体现。

从西方航行九万里来到中国的传教士自然也是文明开化的使者。西士一节云："有学有守之士未易多得。但是吾辈以爱天主爱人为务，既用功自修，则并用功劝众，使之离邪归正。宁惟文义名邦所乐证，即云蛮夷之地如食人掠人等国，亦无不届。盖凡西客交易所在，便有修士劝化其间，一到彼方，则学其语言，习其文字，顺其服食，安其风土，殚心启迪其人。"[3]这段文字言明传教士的身份、行迹和向他国传教的动力，他们蕴含崇高的思想和道德准则，身负传播福音开化其他民族（包括野蛮的民族）的天职。出于权宜的考量，身负传教之职的耶稣会士一方面要使中国人相信西欧与中国同为文义名邦，另一方面自称向慕王化，以谦卑的姿态来到中国这片文化和知识的沃土。这种策略既使他们作为西方文明的代表获得士大夫的礼重，又维护了中国作为天朝上国的颜面，平等的文明对话也得以展开。正如艾氏所言，"西来敝会诸先生俱系考选者"，"诸先生乃第七品，称为铎者。有此职任，方可承受大祭之权，而为教化宗主所命，四方敷教者也。"[4]来华的耶稣会神职人员都经过严格的考选，是西方高深学问的传播者。在美化西方形象的时候，耶稣会士也完成了对自身读书知礼形象的塑造。

[1] 艾儒略原著，谢方校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，1996 年，第 67 页。
[2] 参见柯毅霖：《晚明基督论》，王志成等译，成都：四川人民出版社，1999 年，第 271 页。
[3] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 758 页。
[4] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 758-759 页。

通过文本疏理不难发现，《西方答问》介绍给中国人的西方信息都经过了严格的筛选，对于肆虐欧洲的持续战事、宗教裁判所和公教迫害，以及宗教改革导致的四分五裂等任何对欧洲形象可能产生负面影响的内容只字不提，不仅如此，艾氏以其妙笔勾画出幅员辽阔、人文荟萃、政教统一、秩然有序的美景，与一种被中国人神话化的上古三代的图像相吻合。据许理和（Erik Zürcher）教授的研究，早期来华耶稣会士在向中国人介绍欧洲时，往往采取有意识地宣传、自我美化、对宗教的强调和力求普遍性等方法[1]，这些方法在《西方答问》中体现得淋漓尽致。由耶稣会士介绍到中国的欧洲基督教文化的意象，正是自我美化、简化并迎合中国士大夫趣味的复杂混合体。

三、文本流传与士人反应

由于市场的需求，时隔五年《西方答问》又重新刻印，即现存的崇祯十五年（1642）杭州超性堂刻本。两份文本的行款、目录和内容基本一致，除了卷端“西方答问上卷”与初刻本“首卷”稍异，文字略有不同外，[2]最大的区别在于重刻本卷端加入了一篇署名为米嘉穗的序。米嘉穗是福建邵武人，万历四十六年（1618）戊午科举人，[3]曾任山东郓城令、南城兵马司。这是一位才识卓越，在地方上颇有作为的能吏，[4]但他与传教士的交往情形我们不得而知，他对西方传教士及其著作的思想态度，除了这篇序言外没有更多的记载。

整篇序言不过五百字，对《西方答问》却备极赞赏和推崇。米嘉穗坚信西学与儒学原同一脉，并认定信奉天主教是西欧文明的关键因素，因此失传已久的圣人之术又能在西方显灵：“要以风气各殊，本原自一；途径虽异，指归则同。一者何也？曰天也。谨其一，则可于一参不一，亦可以不一证一；先圣后圣，不必同，而道同；即东西海、南北海之圣人亦不必同而无不同矣。天学一教入中国，于吾儒互有同异，然认主归宗，与吾儒知天事天，若合符节。至于谈理析教，究极精微，则真有前圣所未知而若可知，

[1] 许理和：《跨文化想象：耶稣会士与中国》，李炽昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 11-12 页。
[2] 张西平主编：《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》（第一辑），郑州：大象出版社，第三十四册，第 78-80 页。据古郎《中韩日文目录》，法国国家图书馆也藏有明崇祯十年晋江景堂刻本一部，明崇祯十五年杭州超性堂重刻本二部。辅仁大学图书馆的两部明崇祯十五年杭州超性堂重刻本，为徐家汇藏书楼旧藏。
[3] 《邵武府志》卷之三十四，明万历四十七年刻本。（爱如生中国基本古籍库）
[4]事见《郓城县志》卷之四，明崇祯七年刻本。（爱如生中国基本古籍库）

前圣所未能而若可能者，岂天不爱道，不尽于尧舜周孔者，而复孕其灵于西国欤。”他还从知识传播的角度高度评价此书价值：“不独以彼国之纪述，扩此方之见闻，其辨异而归同，剖疑而致信，有若一一烛照而数计之者”，“吾儒之学，得西学而益明；西学诸书，有此册而益备也。”[1]对西学诸书的阅读和吸收使他超越一般保守人士所偏执的“华夷之辨”的思想传统，认同西欧文明以及天学的教化功能，进一步提出以天学补足儒学的设想。这无疑是艾儒略等传教士希望达到的效果。

此后出版同类著作的耶稣会士们，都广泛地从这本书中吸收了有益的成分。清康熙二十七年（1669），为给年轻的康熙皇帝介绍西洋风土人情，利类思、安文思、南怀仁三位传教士又以《西方答问》一书为底本，删订成《西方要纪》进呈御览。他们除了把问答体改成记述体，在内容上也进行了大规模改动，删去了海险、国王、官职、五伦、谒馈、贞女、葬礼、送葬、丧服、祭祖、地图、历法、交蚀、年月、年号、堪舆十六节，其中葬礼、送葬、丧服、祭祖正是与礼仪之争密切相关的敏感问题；又删去了国土、海奇、西学、交易、医药、济院、宫室、婚配、西士中的部分内容；还增加了教法一节阐明天主教教义，强调“西方诸国奉教之后，千六百年，大安长治，人心风俗和善相安，家给人足，不争不夺，各乐其业”[2]，在夸耀天主教之政治和伦理功效上与艾儒略一脉相承，又显然带有劝化康熙帝的用意。《西方答问》中所建构的欧洲形象在清初重新得到创造，并通过这本著作流传开来。可能由于有“御览”之名，该书的流传比《西方答问》更为广泛，故方豪指出，“后人多知有《西方要纪》，而不知有《西方答问》也”[3]。

从总体上看，明清之际《西方答问》主要在耶稣会内部和少数的奉教士大夫中流通与阅读。它仅有两个明季的刻本，清代未见其他的版本。《四库全书》史部地理类收录了《职方外纪》和《西方要纪》，唯独缺失这本承前启后的《西方答问》。《千顷堂书目》、《善本书室藏书志》、《八千卷楼书目》等清代私家书目也只著录了《职方外纪》，而未见后者。可以说《西方答问》的流传范围远不及艾儒略的前著。造成《西方答问》隐而不彰的原因有很多重。就文本外部而言，明清著作的名声和发

[1] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 763 页。
[2] 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 837 页。
[3] 方豪：《中西交通史》下册，上海：上海人民出版社，2015 年，第 707 页。

行量往往与序、跋作者的名声相关，《职方外纪》刻印后便有杨廷筠、李之藻、瞿式穀、许胥臣、叶向高五位最有影响力的官员为其作序，相比之下，《西方答问》出版时杨廷筠、李之藻和叶向高都已辞世，为艾氏审阅文稿的蒋德璟未留下任何评语，米嘉穗的官场地位、社会影响力都无法与前者相提并论。就文本内部而言，《职方外纪》所包含的地理信息比《西方答问》更为丰富全面，可以与传教士绘制的世界地图对照互补，增广中国人的异域知识，因此带来更多的市场需求；另一方面，《西方答问》中有不少容易引起礼仪之争的敏感内容，为避风头耶稣会士也不便大规模重刊此书。

《西方答问》毕竟是明清之际为数不多展现西方政治社会面貌的著作，与《职方外纪》、《西方要纪》等构成了明清中国人尤其是士大夫了解欧洲的重要资料。由于对西方形象的描写策略在艾儒略的著述，乃至在华耶稣会士的著述中比较一致，我们不妨扩大视野，将三书视为西方形象系列中的重要一环，它们相互印证、相互补充，共同建构了一个比实际情况更加完美的欧洲形象。那么，这种层累地建构出来的形象是如何被明清士人所认知的？是否会带来地理知识的更新并引起思想观念的变动？进而言之，传教士是否可以通过证明西方文明优越性达到向中国人宣教的目的？

检视明清士大夫对这些著作的基本看法，可以发现从官方到民间的主流倾向是怀疑传教士所描写的西方甚至是世界图像的真实性。《四库全书总目提要》多以“粉饰”、“夸饰”这一类词来概括传教士所撰写的地理书籍，如评价《职方外纪》时说，“所述多奇异不可究诘，似不免多所夸饰，然天地之大，何所不有，录而存之，亦足以广异闻焉”[1]，《西方要纪》则是“专记西洋国土、风俗、人物、土产及海程远近，大抵意在夸大其教，故语多粉饰”[2]。他们对传教士建构的可与上古三代理想社会相比拟的西方景象提出质疑，但也本着天朝大国无所不包荒的心态，存其异说。十九世纪中叶徐继畬撰写《瀛环志略》时，仍说利玛窦、艾儒略、南怀仁等传教士所著之书“夸诞诡谲之说，亦已不少”[3]。清代文献学家张澍的观点更为激进，他批评《西方答问》“大抵多文饰，兜人不尽如其所言。要之，历学算数实精。余官蜀日，有缉得西洋人徐鉴牧者，传教隐僻奸诡，曷尝诱人以正道，如儒略所云哉？盖处托谠言，内行邪术，阅是编者切毋

[1] 《四库全书总目》卷七十一《职方外纪》。(文渊阁四库全书电子版)
[2] 《四库全书总目》卷七十八《西方要纪》。(文渊阁四库全书电子版)
[3] 徐继畬:《瀛环志略》，上海：上海书店，2001 年，第 8 页。

为其所惑。"[1]张曾任四川屏山知县，其间与西方传教士有所接触，根据亲身接触认为西方传教士的文字记述并不可靠，《西方答问》也很可能是传教士用来迷惑中国士大夫的文本。

与此形成鲜明对比的是，奉教士大夫对传教士描绘的西方形象深信不疑，并着意宣扬。清初天主教徒朱宗元[2]在《答客问》中关于欧洲文明的表述，吸收了《职方外纪》、《西方答问》的部分内容，又进行了大胆的想象和文学加工。他说："大西诸国，原不同于诸蛮貊之固陋，而更有中邦亦不如者。道不拾遗，夜不闭户。尊贤贵德，上下相安。我中土之风俗不如也。大小七十余邦，互相婚姻，千六百年，不易一姓，我中土之治安不如也。天载之义，格物之书，象数之用，律历之解，莫不穷源探委，与此方人士，徒殚心于文章诗赋者，相去不啻倍蓰，则我中土之学问不如也。宫室皆美石所制，高者百丈，饰以金宝，缘以玻璃，衣裳楚楚，饮食衎衎，我中土之繁华不如也。自鸣之钟，炤远之镜，举重之器，不鼓之乐，莫不精妙绝伦，我中土之伎巧不如也。荷戈之士，皆万人之敌，临阵勇敢，誓死不顾巨炮所击，能使坚城立碎，固垒随移，我中土之武备不如也。土地肥沃，百物繁衍，又遍贾万国，五金山积，我中土之富饶不如也。以如是之人心风俗，而鄙之为夷，吾惟恐其不夷也已。"[3]朱宗元未曾游历欧洲，对欧洲的印象也主要是通过阅读传教士的地理著作获得。他却比这些传教士更进一步，声明西方不仅有别于蛮夷之固陋，在治安、学问、技巧、武备、繁华、富饶等方面更有比中国优越之处。这种言论多见于晚清开眼看世界的士人笔下，尤其是鸦片战争后渐知诸事不如人，而思师夷制夷之法。从这个角度来说，朱氏对西方的体认在清初士大夫群体中是相当有洞见的，不过正是由于思想观念的超前性，朱论很难掀起波澜。

还有一类士人持中间态度，部分地接受传教士关于西方形象的描述，分辨其中宣扬天主教教义的内容。如清初张潮将《西方要纪》收入《昭代丛书》时这样评论西方："其人则颖异聪明，其学则星历医算，其俗则忠信耿直，其器则工巧奇妙，诚有足令人

[1] 张澍:《素养堂文集》卷三十四，清道光刻本。(爱如生中国基本古籍库)
[2] 朱宗元，浙江鄞县人。顺治三年贡生，五年举人。祖父莹，万历元年举人，官至工部员外郎，改江南按察佥事。著有《答客问》，同学张成义能信为之订正，康熙三十六年（1697）福建林文英作序，《答客问》到了崇祯十五、六年（1642—1643）之间，重加改订。参见方豪:《中国天主教史人物传》中，北京：中华书局，1988 年，第 91、94 页。
[3] 朱宗元:《答客问》，上海：土山湾印书馆，1922 年，第 65-66 页。

神往者”，“西洋之可传者有三：一曰机器,一曰历法,一曰天文。三者亦有时相为表里。今观《西方要纪》所载,亦可得其大凡。然必与其国人之能文者相与往复问难,庶足以广见闻而资博识也。”但是，“惜乎以天主为言，则其辞不雅驯，流于荒诞，缙绅先生难言之，苟能置而不谈，则去吾儒不远矣。”[1]张潮赞赏西人、西学、西俗、西器，却对西教十分不屑，他希望从西方远来的传教士能归向王化，对天主教义理置之不谈，在某种程度上与蒋德璟“其教可斥，远人则可矜也”的立场和观点是一致的。这些中土儒生将西方传教士视为先进技术的代表，通过他们学习西方领先于中国的器物、历法、算术，但又崇奉儒家正统抵制天主教的思想影响，对传教士苦心孤诣宣扬的天主教教义加以拒斥。

事实上，对西方来华传教士所建构的欧洲形象予以回应的士大夫仅占少数，仍有众多的封建士大夫固守天朝大国的狭隘立场，对海外情形漠不关心，对传教士的中文地理著作无甚兴趣。这些从未涉足欧洲的中国士大夫，无法根据直接或间接的实地考察，只能通过社会传闻、个人臆断或是根据与一二传教士的交往印象来认识西方；他们也无力对传教士建构的西方形象做出事实判断，往往是带有主观色彩的价值判断先行。可见传教士所编写的历史地理著作对于塑造明清时期中国人的西方印象，对于传播天主教的作用实在微乎其微，尤其是艾儒略的《西方答问》，自问世以来刊本稀少，流传范围有限，很难在中国知识阶层提高欧洲的声誉。

四、余论

自十七世纪以来，耶稣会士便作为中西文化交流的重要使者，通过出版著作、书信、日记等沟通中国与西方的信息。西方瞭解中国文化的主要途径就是他们的著述，如杜赫德（Jean Baptiste du Halde）主编的《耶稣会士中国书简集》、《中华帝国全志》，使启蒙时代的哲学家们从西方以外的世界获取素材和灵感，在十八世纪的欧洲掀起了研究东方与中国的热潮。在多数西方启蒙思想家的想象和描述中，“中国皇帝甚至变成了开明和宽容专制君主的典型，中国的制度成了一种农业和宗法的君主政体，经过科举制而选拔的官吏是一批真正的出类拔萃者、千年智慧和哲学宗教的占有者。”[2]

[1] 张潮:《昭代丛书》第一册，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 61、64 页。
[2] 伊莎贝尔·微席叶、约翰-路易·微席叶:《入华耶稣会士与中西文化交流》，安田朴、谢和耐:《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，耿昇译，成都：巴蜀书社，1993 年，第 90 页。

中国为一群有理性哲人治理的“模范社会”，中国传统文化是理性的完美体现。这也广泛地推动了旧制度的崩溃与法国大革命的到来。当然，最初为理想化的中国形象所倾倒的启蒙知识分子，后来也揭破了中国形象神话。而无论是褒扬或贬低，改造或利用中国形象，欧洲的知识分子都从中汲取改造现实社会的思想资源和力量。与之相比，中国不仅对遥远他国掀起的思想潮流全然不知，对传教士建构的西方形象也鲜有反应。

为何耶稣会士建构的西方形象在中国的影响远不如中国形象在欧洲本土的影响？尽管他们在建构西方形象时策略性地迎合中国人的趣味，却没有达到理想的效果？这与传统中国隐伏而强大的世界观念有直接关系。在传统中国的世界体系中，自己处在中心位置，称为“中原”、“中国”，四周未开化或半开化的地区向来被视为“化外之地”。所谓“化外”，不仅是遥远的空间距离和未知的地理环境，更包含在遥远的、模糊的地带所生活人种的较低的文明程度。华夷观念在先秦一经形成，便成为想象和观察异域世界的经验来源，也成为保守士人讨伐夷人异教的思想武器。按照“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”的文明标准，既然中原以外的地方都是化外蛮夷之地，人们的眼光也没有向外部拓展的动力和兴趣。在十九世纪中叶以前，由中国人撰写的地理著作大多基于流传数百年的异域想象，抄自先前著作的不实信息，极少有关于西方的第一手资料。直到鸦片战争时，中国官员和士大夫阶层对西方诸国的概念及其相互关系依然模糊不清。

尽管自利玛窦以来的传教士一直试图以世界图像、地理著作破除中国人的自我中心主义，如《西方答问》通过各种细节的呈现来突出西方的文明程度，作为一种叙事模式甚至把它与高度理想化的中国上古三代的景象相比附，但这种欧洲文明观自始便与中国的华夷秩序观杆格不入。更有甚者，宣扬天主教的政治和社会功能是传教士撰写此类著作的旨归，如果说《西方答问》还对这一宗旨有所隐蔽，那么《西方要纪》则是直言不讳地阐明教法及宣扬宗教功能，致使以儒学为核心知识体系的中国士大夫无法真正适应和接受此说。当人们对宗教神学观点本身就存在疑虑，又怎么可能认同天主教传教士的一套说辞，相信他们所描述的天主教之邦的美好形象？描写西方风土人情一类的著作也自然被归为谈怪论。更何况西方传教士编写的反映西方地理、社会状况的书籍只在极小的范围中流传。这样说来，传教士所引入的新世界观对中国中心意识的消解作用不可高估。

传教士的地理著作未能引起中国士大夫广泛的重视，究其根本是由于明清时期中国缺乏社会改造的内在动力。对于解释这一问题，费正清（John K. Fairbank）的"冲击-回应"理论模式争议虽多但仍然有效。他指出古老的中华帝国长期处于停滞的状态，对外部世界表现出极大的惰性，只有外部挑战构成对中国的刺激时，才为中国提供改革自身的动力。《西方答问》正是撰写刊布于明末边疆危机之时，当清末面对西方的军事和经济冲击时，为了抵御外侮，中国学者认识西方的兴趣才被重新点燃，尘封已久的传教士地理著作才被重新发现。随着中国作为世界文明中心的政治神话被枪炮震碎，中国人才恍然认识到在产生了基督教的西方，诞生了一种不逊色于中国甚至更为优越先进的文明。历史经验也表明，社会改造牵一发而动全身，涉及政治制度、军事科技、生产动力、文化教育等各方面，但即使是与传教士交游颇多的士大夫也多停留在学习西方的技术和器物层面，这在重文轻技的传统思维里无关紧要。真正以西方为榜样改革中国的政治制度、文化教育乃要到了十九末叶，这时近代化的闸门才缓缓开启，传教士在一个多世纪以前建构的西方形象才重新得到中国人的正视。

基督教与贵州近代医疗卫生事业

谭厚锋（贵州民族大学）

摘要：本文论述近代教会团体及传教士在贵州的医疗活动与基督教慈善精神、传教活动以及社会改良的关系。治病救人其实不过是效法了耶稣当年在地上的济世善举而已，然而，在黔传教士的这一施医散药之善举不仅仅吸引了贵州不少苗族、彝族和汉族等同胞归信耶稣基督，客观上也缓解了贵州乡村和偏远少数民族地区缺医少药的状况，有力地推动西方近代先进的医疗技术在贵州的传播和发展，大大提高了人们的公共卫生意识，促进了贵州社会风俗的改良。

关键词：近代 基督教 贵州 医疗事业

一、基督教传入贵州的社会历史背景

清代道光二十四年（1844 年），清政府先后与美国和法国签订《望厦条约》和《黄埔条约》（又称《*中法*五口贸易章程》）。这两个条约明文规定：外国人可在五个通商口岸建立教堂。基督教各差会亦享受同等权利。第二次鸦片战争后，清政府又令地方官对进入内地传教者予以保护。此后，大批基督教传教士得以进入中国各地传教。

19 世纪末至 20 世纪初的贵州，经济仍以自给自足的自然经济为主，经济文化相对落后。大多数地方耕作粗放，尤其是少数民族居住的边远地区，生产发展水平低下，一些地方甚至停留在刀耕火种阶段。落后的生产致使商品交换仍处于以物易物阶段，人民受官府压迫和地主残酷剥削，生活极端贫苦，少数民族受苦更深，民族矛盾十分尖锐，而下层少数民族群众除了遭受汉族地主的压迫之外，还受到土司、土目等的阶级压迫。少数民族地区普遍缺医少药，教育也十分落后。这种特殊的历史背景，为以

“救世主”面目出现的基督教的传播，提供了社会的和思想的基础。譬如，黔西北苗族力求在宗教领域里寻求解脱，本来在当地流行的佛教中可以实现这种愿望的。但由于苗族在历史上受压迫太深，历代统治阶级造成的民族隔阂、民族矛盾异常尖锐，苗族在感情上一般难以接受汉化了的佛教思想。当他们在政治、经济上都没有出路的情况下，物质生活得不到满足时，转而寻求精神上的出路。但简单的原始宗教无法解释生活悲苦的原因和指明解脱的出路，迫切需要寻求精神上的依托，在这种情况下，基督教宣传“天下的人都是弟兄姊妹”的平等思想，行善戒恶的教义，符合苗族群众的精神需求，于是基督教很快就在苗族中传开了。[1]在其他一些少数民族中也有类似情况。这些都为基督教进入贵州奠定了社会基础。

二、施医散药的《圣经》根据

（一）从《圣经·旧约》来看

《创世记》第 20 章第 17 节“亚伯拉罕祷告神，神就医好了亚比米勒和他的妻子，并他的众女仆，她们便能生育。”《创世记》第 50 章第 2 节“约瑟吩咐伺候他的医生，用香料薰他父亲，医生就用香料薰了以色列。”《以赛亚书》第 53 章第 5-7 节“哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。他被欺压，在受苦的时候却不开口；他象羊羔被牵到宰杀之地，又象羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。”《以赛亚书》第 61 章第 1 节“主耶和华的灵在我身上；因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢。”《以西结书》第 34 章第 16 节“失丧的，我必寻找；被逐的，我必领回；受伤的，我必缠裹；有病的，我必医治；只是肥的壮的，我必除灭，也要秉公牧养他们。”

从以上经文可以看出，旧约时代的以色列人所信奉的耶和华上帝不单单是医治人肉身疾病的神，也是医治人内心疾病的神。

（二）从《圣经·新约》来看

[1]李正仙《解放前纳雍县境内基督教传播活动及其对纳雍苗族社会的影响》，载政协纳雍县委员会编《纳雍文史资料［第 9 辑］纳雍苗族》，2005 年 11 月印，第 33～34 页。

《马太福音》第 4 章第 23 节“耶稣走遍加利利，在各会堂里教训人，传天国的福音，医治百姓各样的病症”。《马太福音》第 10 章第 1 节“耶稣叫了十二个门徒来，给他们权柄，能赶逐污鬼，并医治各样的病症”。《马可福音》第 2 章第 17 节“耶稣听见，就对他们说：‘康健的人用不着医生，有病的人才用得着。我来本不是召义人，乃是召罪人’”。

《马可福音》第 5 章第 25—36 节“有一个女人，患了十二年的血漏，在好些医生手里受了许多的苦。又花尽了她所有的，一点也不见好，病势反倒更重了。她听见耶稣的事，就从后头来，杂在众人中间，摸耶稣的衣裳。意思说：‘我只摸他的衣裳，就必痊愈。’于是她血漏的源头，立刻干了。她便觉得身上的灾病好了。耶稣顿时心里觉得有能力从自己身上出去，就在众人中间转过来，说：‘谁摸我的衣裳？’门徒对他说：‘你看众人拥挤你，还说‘谁摸我’吗？’耶稣周围观看，要见作这事的女人。那女人知道在自己身上所成的事，就恐惧战兢，来俯伏在耶稣跟前，将实情全告诉他。耶稣对她说：‘女儿，你的信救了你，平平安安地回去吧。你的灾病痊愈了。’还说话的时候，有人从管会堂的家里来，说：‘你的女儿死了，何必还劳动先生呢？’耶稣听见所说的话，就对管会堂的说：‘不要怕，只要信！’”

《路加福音》第 4 章第 40 节“日落的时候，凡有病人的，不论害什么病，都带到耶稣那里。耶稣按手在他们各人身上，医好他们”。《约翰福音》第 4 章第 47 节“他听见耶稣从犹太到了加利利，就来见他，求他下去医治他的儿子，因为他儿子快要死了。”

从记载耶稣的生平的四福音书来看，作为三位一体神的圣子耶稣，他在降生到地上 33 年生涯的最后三年时间里，宣讲天国的福音、培训门徒和医病赶鬼成为他最重要的事工内容。主耶稣开始传道时，常常利用会堂[1]里人多，就在那里教训众人。我们从主耶稣多次对病人所说的话不难看出，有许多的病症乃是因着各人犯罪引起的，[2]因此医病象征赦罪或对付罪。尽管如此，主耶稣还是常常说：“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。我来本不是召义人，乃是召罪人。”表明主耶稣是以医生医治病人的态度，而不是以法官审判犯人的态度来对待世人。换一句话说，他对待世人不是根据公

[1]『会堂』(Synagogue）是犹太人被掳到巴比伦后才开始有的，因那时在异国已无圣殿，犹太人为着聚集敬拜神并聆听神的话，会堂乃在各地应运而生。
[2] 参见《马太福音》第 9 章第 2 节;《约翰福音》第 5 章第 14 节等。

义，乃是根据怜悯和恩典。[1]耶稣对待无论因着何种原因患病的人都存着一颗怜悯的心肠，还将医病赶鬼的权柄毫无保留地赐予经过他三年艰苦培训的门徒们，希望他的门徒们透过在宣讲天国福音的同时，也将医病的祝福带给那些身心灵疾病痛苦缠身的人群。

再者，《使徒行传》第 4 章第 30 节“一面叫你仆人大放胆量，讲你的道；一面伸出你的手来医治疾病，并且使神迹奇事因着你圣仆耶稣的名行出来”。《哥林多前书》第 12 章第 28 节“神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的，再次是得恩赐医病的、帮助人的、治理事的、说方言的。”

在新约时代，无论是三位一体的兼具神人二性的圣子耶稣，还是使徒们，医治疾病是耶稣和初期教会的使徒们极为看重的事工之一。耶稣在《马太福音》第 5 章第 7 节说“怜恤人的人有福了，因为他们必蒙怜恤。”《马太福音》第 22 章第 37-40 节“耶稣对他说：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲。”可见，圣子耶稣是一位满怀大爱者，他不仅医治人肉身的疾病，他也医治人内心的疾病。而医病的恩赐则是三位一体的神特别恩待和赐予属他教会的礼物。

纵观以上经文所述，基督教从一开始就将施医散药作为传播基督福音的重要手段，但我们也不可否认，治病救人是基督教慈善事业的一个极为重要方面。由此观之，给那些确实需要施医散药的人群以这样的善行其实并非近代传教士们的创举。历世历代基督信徒们所追随的耶稣生前的最后 3 年传道生涯中常常借施医散药来传道，他的确给后来的传教士们树立了榜样，后来的传教士们所做的不过是步耶稣的后尘而已。可以说基督教在全世界的传播基督福音活动或多或少都伴随着医疗手段，在近代中国也是如此。毋容置疑，近代传教士们在贵州的医疗卫生事业完全符合耶稣“爱神我的主，爱人如己”、治病救人、救死扶伤的精神。

三、恶劣环境下的医疗慈善卫生活动

历史上，贵州素有“天无三日晴、地无三里平、人无三分银”的说法。贵州是一个多

[1] 参见《罗马书》第 9 章第 15 节。

民族、多元文化和多元宗教并存的省份，贵州共有 17 个世居少数民族，少数民族人口占全省总人口近 40%。目前，贵州信仰耶稣基督人数约为 50 万，基督信徒中汉族约占 53%，少数民族约占 47%（其中，主要是苗族、彝族，人数约为 20 万人。此外，还有少数布依族、侗族、仡佬族、白族、水族、满族及穿青人信仰基督）。[1]

在贵州，最初的布道地点主要在城市和交通要道沿线，传教对象以汉族为主。在传播过程中，因受儒家文化的排斥，传教的效果甚微。内地会和循道公会等宗派才将传播重点转入黔中和黔西北农村少数民族聚居区。

19 世纪末 20 世纪初，整个贵州的医疗卫生条件还非常落后，而贵州的少数民族聚居区的自然环境和医疗卫生条件则更加落后，他们中不少人所居住的房屋多为茅草棚，甚至有的人家还住在山洞里、崖壁下。在此情况下，根本谈不上卫生，于是疾病多发，死亡率很高。这样一来，奉鬼信神便极为普遍。人们逢灾生病时请巫师、巫婆呼鬼叫魂的现象比比皆是，整个精神都被束缚于自然现象和力量中。他们对许多自然物和社会现象都无能为力。威宁地处高寒山区，平均海拔约 2200 米，山高谷深，所谓的“抬头朝上是白天，弯腰看地是夜间，隔山讲话听得见，走拢面前要半天”。多少年来，一代又一代的苗族同胞就生活在这样的环境中，他们的思想境地也就不会开朗奔放了。[2]

民众有了疾病无法医治，只有杀牲祭鬼。对自然界的一切都认为是附有神灵的，一切疾病也都是鬼怪在作祟。因此，祭鬼请巫在苗族村寨里即无休止之日。1905 年，循道公会英籍传教士撒母尔·柏格理一方面向贵州威宁苗族宣讲“信了上帝万事无患”；一方面向山民施医散药，并宣传医药卫生知识，如沸水消毒、预防疾病、包敷外伤、种牛痘、饮食不要吃生食等医药和生活常识。经过这些宣传和预防措施的实行，苗族人的疾病确实有所减少了。柏格理和张道惠主持教会期间，都有免费看病拿药的措施。于是前来教堂做礼拜的越来越多，其中一部分主要目的就是为了求药治病而来的。这对妇女有着极大的吸引力，因为妇女都有孩子，婴儿疾病较多，为了治好婴儿疾病，她们就要来做礼拜，顺便看病拿药。这时石门坎虽无正式医生，但是传教士是知道一般的医药常识和救护手段，为了使信徒热心信教，他们都愿意多下功夫。偶尔有正式

[1] 谭厚锋 林建曾 伍娟 著《贵州基督教史》，前言第 1 页。
[2] 杨汉先《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，载于李文汉主编《杨汉先文集》，昆明：云南民族出版社，2016 年 1 月版第 182 页。

医生来到，他们就大力宣传。约在 1920 年前后，英籍传教士在石门坎修建了一小栋平房，分为 3 间，房间内放有床和桌凳，平时空闲着，有医生时，重病人便可住下来医治，虽然设备简陋，但总之是方便了群众。因为除了病人负责饮食资金外，柴火教会免费供给，烧水打水自己出力便可解决。有正式医生来到，还可以免费诊治，方便了群众，但这个机会不多。总之，宣讲医药知识，免费治病发药，这是信徒十分欢迎的，教会旺盛时期，这项工作做得很好。关于宣讲医药卫生知识，柏格理一方面平时对信徒结合实际进行教育指导，另一方面，还对在校学生设卫生常识课程，这样一来，效果较好。[1]

光绪三年（1877 年），基督教中华内地会（以下简称“内地会”）传教士从湖南湘西进入贵州。在贵州，基督教最初传入的地区是以贵阳、安顺为中心的黔中一带城镇及交通要道沿线。历史上，基督教传入贵州的曾有内地会、循道公会、基督复临安息日会、女执事会等 24 个宗派和社会团体。

早期进入贵州传教士开办的医疗诊所，大都免费施医赠药或低收费，加之医疗效果明显，吸引了大批民众前来就诊，因此也赢得了社会各界人士的好感，降低了传教的障碍。克拉克曾做过这样的总结“懂得医术的传教士，容易深入民众，取得信赖，尤其是在传播福音的开拓阶段，这种信任感是必不可少的，难能可贵的。”[2]为了争取群众，基督教所办医院（诊所）均采取了一些惠民措施，例如，铜仁福音医院在开业之初就规定：(1)对贫穷病人，上门诊病送药；(2)对住院病人，供应牛奶和罐头食品；(3)对信教病人，送医送药；(4)对不信教群众，折半收费。同时在医院设立布道所，向患者传教。[3]到民国 38 年（1949 年），基督教各宗派在贵州开办的医院计有 8 所、诊所 100 多个。限于经济和医护人员等原因，这些医院和诊所，医疗设备较为简陋，多数只有一两名专职或兼职医护人员，只能处理一些常见病、多发病。

---

[1] 杨汉先《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，载于李文汉主编《杨汉先文集》，昆明：云南民族出版社，2016 年 1 月版第 191-192 页。

[2]克拉克著，苏大龙译，姜永兴校注《在中国的西南部落中》，贵阳．贵州大学出版社 2009 年 6 月第 1 版，第 71 页。

[3]铜仁史料组《铜仁基督教简史》，载贵州省宗教志编写办公室编《贵州宗教史料》（1）,1985 年 2 月印，第 36～37 页。

（一）医院

1．安顺福音医院

清光绪十七年（1891 年），内地会英籍传教士党居仁在安顺双眼井街建福音医院，并设诊所两处，由内地来安顺的费济华医师主持医院工作。当时，医院初告成立，规模较小，加之中外医药有很大差异，一时还不能取得群众信赖。到民国五年（1916 年）医院已设内科、儿科、妇产科，病床 50 余张，聘医师费济华（加拿大籍）主持医院工作，设备较齐全。民国十八年（1929 年），澳大利亚人李德文由贵阳来安顺，主持安顺的宏恩医院，基督信徒陈知生协助（4 年后陈知生自办了"安顺新医药房"，附设门诊）。[1]

2．威宁石门坎平民医院

光绪三十一年（1905 年），循道公会英籍传教士柏格理在石门坎建立教堂时，就注重卫生知识宣传，在乌蒙山区推行 "种牛痘"预防天花病，宣传沸水消毒，避免与病者接触，不要生食，不要喝冷水，外伤要包敷等卫生知识。光绪三十三年（1907 年），柏格理在石门坎教堂开设药房，后逐步发展为诊所，由其妻海孝贞负责，主要是为学校师生和信徒治疗一些常见病。民国十九年（1930 年），苗族信徒吴性纯（1927 年获医学博士学位和医师从业执照）到诊所工作，主持扩建，改名为"石门坎平民医院"。医院护理人员均由毕业于昭通福清护士技术学校的苗族信徒朱明义、杨忠明、李德美（女）等担任。民国二十六年（1937 年）吴性纯去云南昭通医院，石门坎平民医院由杨忠明负责；民国三十年年（1941 年）由朱明义负责；民国三十八年（1949 年）2 月，又由李德美负责。1952 年，县人民政府接管。[2]

3．大定德女执事会医院

位于大定（今大方）县城文星街，创办于民国元年（1912 年）。清宣统二年(1910 年)德国女传教土巴宽敬、包宽爱、苏宽仁、韦宽良等到大定府传教，为群众免费看病，

---

[1]岳湘《安顺医药卫生事业发展简述》，载中国人民政治协商会议贵州省安顺市委员会文史资料委员会编《安顺文史资料 第 11 辑》，1990 年 11 月印，第 126 页。
[2]谭维履、禄天明《解放前威宁境内西医概论》，载中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编 《威宁文史资料》（第 3 辑），1988 年 12 月印，第页。

发给西药。自此，西医西药传入大定。民国元年(1912 年)，基督教会内设一小型医院，最初为诊所，由鲍宽爱（女）负责。有病床 10 张，收治感冒、腹泻，小外伤等病人，处理外伤缝合止血等手术。民国五年（1916 年）教堂修好后单独设立药房和门诊室。培养杨利末在药房配药、售药及料理事务。不久，杨利末离去，又培养杨吉祥在药房工作。民国 7 年（1918 年），鲍宽爱担任华西小学校长，由李喜德接管。当时西药治疗伤寒、痢疾、疟疾等病效果显著，看病的人日渐增多。医院对穷人一律免费。对其他能负担药费的按价收费。因程绍光(汉族、女、贵阳人)在湖南德生医院学习过妇产科，她到医院后，医院开设了内科、外科和妇产科。1950 年由人民政府接管，合并到县医院。[1]

4．铜仁福音会医院

清宣统元年(1909 年)，美国人柯茂林夫妇在铜仁开设福音医院，院址设在铜仁下南门(今解放路 87 号)。民国二年(1913 年)，福音医院又租用萧、王、谭、徐 4 户人家住宅扩建医院。民国十九年(1920 年)，医院有美籍医生 2 人、美籍护士 1 人，病床 37 张(男 25 张、女 12 张)，每年住院人数 25 人次。医院附设护士学校一所，肄业护士 3 人，其他杂务人员 6 名。截至民国八年（1919 年），初诊病人男 976 人、女 353 人。复诊病人男 1213 人次，女 502 人次。出诊 139 次。当年该院经费及收支情况：国外差会津贴 2680 元（大洋），国外其它来源（如捐助）290 元，医院收费 1114 元，总支出 4084 元。该院于民国十四年（1925 年）随铜仁教会一起移交给中华遵道会。历任院长为柯茂林（美国籍）、如勒美（美国籍）、邬懋尔（美国籍）、王漫生、郑嘉伦等。1951 年 5 月，由铜仁专署接管，并入专署中心医院（改名为铜仁专署医院）。[2]

5．贵定同济医院

贵定行道会创立于民国三十七年（1948 年）10 月（次年 4 月开业）。位于县城西门外，为租用的一幢三层楼木板房改建。药品和医疗器械主要是湖北汉口救济总署资助，湖南常德医院也赠送了一批器材，又从贵阳添购了部份药品。医院设挂号室、诊

[1]大方县地方志编纂委员会编《大方县志》，北京.方志出版社 1996 年 9 月第 1 版，第 813 页。
[2]贵州省铜仁市地方志编纂委员会编《铜仁市志》（下册），贵阳.贵州人民出版社 2003 年 3 月第 1 版，第 1499 页。

断室、药房、化验室、病房、库房。院长为行道会负责人潘觉民牧师（瑞典籍），医院人员有李世凯（医生）、万志坚（女，助产士）、蔡培华（护士）、刘仁齐（负责治疗）、赵秀珍（护士，负责化验）。行道会传教士裴友德（女，美国籍）和艾路德协助管理工作。

此外，光绪二十八年(1902 年)，基督教在遵义丁字口大街、凤朝门、杨家巷(后迁古式巷王宅)，建立教堂，设立西医医馆，其中英国教土潘惠廉本人就是医士，加拿大牧师孙成仁和霍兰德既是牧师又是医生。还有外国牧师魏格尔，丁大胡子等。他们一面传教，一面行医。他们免费为民众施治。[1]许多教堂兼有诊所，由传教士为人治病发药。由此，基督教教会和传教士便成为当时西方医药卫生知识传入贵州的主要载体。贵州西式医疗卫生事业的兴办更与基督教有关。贵州第一个挂牌行医的西医程乾生，系内地会信徒，在重庆教会“宽仁医院”当学徒十年，光绪二十九年（1903 年）学成回筑开业行医。

民国十年（1921 年），德女执事会在毕节县城设立医院。由苏宽仁（女，医生）负责。后得到赵济普的协助，将药房扩大为医院。在国际红十字会援助下，增添医疗器械和药品。由于军阀割据，内战不休，经常收治和抢救交战双方伤兵。民国三十三年（1944 年）贵阳市安息日会设立“武汉疗养院贵阳分院”，该院是在基督复临安息日贵州区会医疗卫生站（1929 年开办）的基础上扩建而成。中华内地会平塘通州教堂附属医院，由郭赉贞(女，瑞士籍)负责，她长于外科手术，免费为信徒和群众治病。

（二）诊所

光绪二十九年（1903 年）遵义丁字口福音堂建成，附设一诊所，潘惠廉等为人诊治。后又在风朝门杨家巷福音堂设诊所。曾有加拿大籍霍兰德、魏格尔等在诊所工作。民国三十三年（1944 年），有 8 位美籍传教士至遵义，其中有一名女医生，亦在福音堂诊所免费为市民看病施药。光绪二十年(1894 年)，内地会英籍传教士曾泰夫妇到独山传教，在城关四甲街开办诊所。光绪三十一年(1905 年)，澳大利亚籍传教士毕道隆

[1]张炎《遵义西医的传入与发展》，载政协遵义县学习文史委员会编《遵义文史资料 第 11 辑》1987 年 4 月印，第 294 页。

负责独山教会，诊所继续开办，其妻毕本德(人称毕师母)做助手并担任护士。[1]

中华内地会创办于民国九年（1920 年），位于贵阳市陈公祠（今飞山街），由澳大利亚籍医生李德文（Dr Rees）主持贵阳福音诊所，全日应诊。1928 年因李德文调离而关闭。民国二十七年（1938 年），在贵阳市市场路设立贵阳市中华基督教青年会诊所，专为流亡学生服务，由中央医院所派医护人员免费治病，分设内科、外科、儿科、妇科。民国三十七年（1948 年），在贵阳市老东门设立西南布道团贵阳老东门诊所（今东新路中医学院第一附属医院），英籍医生郭安庐和护士韦淑英负责，每日接诊 200 人以上。

光绪三十年（1904 年），内地会英国传教士在葛布教堂设立“福音诊所”，县内始有西医。民国二年（1913 年），中华内地会在黄平旧州福音堂设立黄平旧州医务所。民国九年（1920 年），中华内地会在赫章结构设立结构教堂医药室。民国十二年（1923 年），中华内地会在玉屏县城设立玉屏福音诊所，该诊所济困扶危。对贫困患者，免费赠药。民国十三年（1924 年），中华内地会在盘县城关镇设立盘县自立教会圣美医馆。民国十八年（1929 年），中华内地会在贵阳市市府后街（今公园南路）设立贵阳福音诊所，为内地会费济华医生主持。民国十八年（1929 年），基督复临安息日会在贵阳市普定街（今黔灵西路）设立基督复临安息日会医疗卫生站，先后由汪祖贵兄妹、马灵生夫妇主持。民国二十五年（1936 年），循道公会在威宁灼乐多设立灼乐多医务所，由安超云医师创办，受命于教会。民国三十六年（1947 年），循道公会在威宁四十五户设立四十五户诊所，由陆世贤医师开设，听命于教会，巡诊于四十五户、大街子和四方井。民国三十七年（1948 年），圣公会在遵义市红花岗区设立遵义圣公会助产门诊部，免费为产妇接生。民国 37 年（1948 年），中华基督教会在惠水县城设立惠水白天城三自诊所，该诊所由白天城主持，收入解决家用和补助教会开支。民国三十八年（1949 年），中华传道会在贵阳市花溪大寨石头村设立贵阳泰东神学院（后称黔光圣经学院）基督教诊疗所。

光绪三年（1877 年），中华内地会在贵阳、清镇、六枝、盘县、水城、遵义、湄

[1]黔南布依族苗族自治州史志编纂委员会编《黔南布依族苗族自治州志·卫生志》，贵阳.贵州人民出版社 1994 年 3 月第 1 版，第 8 页；第 152 页。

潭、余庆、务川、绥阳、习水、安顺、镇宁、平坝、普定、毕节、黔西、纳雍、威宁、赫章、兴义、安龙、思南、印江、石阡、凯里、镇远、施秉、黄平、惠水、平塘、独山创办刊物《灵通讯》；创设葛布、遵义、平坝 3 所圣经学校；兴办小学 5 所，瞽目学校 1 所，医院 2 所，诊所药房 3 处。

光绪三十一年（1904 年），循道公会在威宁、赫章创办有中学 2 所、小学 30 所。创制和推广苗族文字。办有医院、麻风病院、孤儿院各 1 所，试办了良种推广站、小规模农场、纺织推广站；在信徒和学生中辅导生产训练，普及体育运动、音乐知识、改革婚姻制度等。

宣统二年（1910 年），德女执事会在大方、毕节、赤水、锦屏、黎平设有麻风院 1 所，保育院 1 所，药房 2 所，女子神学院 1 所，中学 1 所和小学 2 所。宣统二年（1910 年），中华遵道会在铜仁、江口、榕江、松桃、沿河、印江、思南创办中学 1 所，男子小学和女子小学各 1 所、医院 1 所。

民国十五年（1926 年），安息日会在贵阳、清镇、息烽、遵义、桐梓、绥阳、安顺、平坝、关岭、毕节、大方、纳雍、惠水、罗甸、福泉创办幼儿园 2 所（其中一所与其他宗教团体合办）、小学 2 所、医院 1 所和诊所 2 处。民国二十七年（1938 年），中华圣公会在贵阳、惠水、福泉、桐梓创办幼稚园 2 所，小学 2 所有不定期刊物《活泉》。遵义圣公会办有有圣安德烈团契、传道服务团、助产门诊部。

民国二十七年（1938 年），中华基督教会在贵阳、福泉创办幼稚园 1 所、小学 2 所（桐梓敬一小学、惠水敬一小学）、诊所 2 处，民众补习班两处。贵州区会发行会刊《贵州灵铎》，贵阳堂会发行会刊《堂讯》，天籁团契发行《天籁月刊》。

民国二十八年（1939 年）9 月，由贵阳中华基督教青年会等发起成立组织基督教负伤将士服务协会、难民救济会、儿童保育会等，发动各教会信徒参加战时服务活动；招待过境伤兵、难民，收容流落儿童安置于各地保育院。民国二十八年（1939 年）6 月 10 日，中华基督教女青年会在贵阳开展的主要工作有：设有成人教育部；进行妇女职业指导开办妇女缝纫学习班；妇女家庭生活服务；举办家庭物品互换会；儿童保育工作。

民国二十九年和三十年（1940 年和 1941 年），联合组织圣诞音乐庆祝会，特邀湘雅医学院、大夏大学、贵阳医学院等院校基督徒学生歌咏团演唱《圣乐名曲》，为伤兵、难童募捐，民国二十九年（1940 年）听众 1000 余人，收入 1700 余元法币；次年演唱会免收门票，听众多达 3000 人。音乐会上各宗派团体举行了联合崇拜。并联合举办布道会、奋兴会、演讲会等。该会曾组织各派信徒参加一些社会服务活动，向工厂女工、医院伤兵、监狱囚犯传讲福音。每年寒暑假，举办青年学生夏令会、冬令会；组织基督教负伤将士服务协会、难民救济会、儿童保育会等，发动各教会信徒参加战时服务活动；招待过境伤兵、难民，收容流落儿童安置于各地保育院。又如，贵阳非常时期学生救济委员会负责对战区来筑高中以上学生进行生活补助、介绍工作、发放特别津贴、安排住宿等，计救济学生 600 余人，发放救济金 5000 元；还在平越（今福泉）、湄潭、榕江等县和迁入贵州的交通大学、浙江大学、广西大学设服务所，建学生公社，为学生提供课外活动场所。

民国三十七年（1948 年），中华基督教会行道会在贵定开办同济医院。民国三十七年（1948 年）在贵阳市西路贵阳基督教会成立有妇产科诊所。

（三）麻风病院

1．石门坎麻风病院

民国二～四年(1913～1915年)，英籍传教士柏格理、贝克等在威宁县石门坎一带传教时，将当地麻风病的流行情况向基督教的一个麻风病防治组织(Mission to Lepers)联系，得到一笔资金，决定在石门坎建立麻风病院。因选址困难，遂将此款购买粮食布匹，逐月发给麻风病患者。后经张道惠（英籍）、钟焕然等努力，于民国八年（1919年）购买石门坎教堂南面的一块荒坡地, 作为创建麻风病院的地点。次年，在英国麻风病慈善会的资助下，修建了8所房子。民国十年（1921年），接收了40名患者。刚建成的麻风病院, 由于条件落后, 实际上只是收容病人，由毗邻的云南省昭通福滇医院派人做简单治疗（后来由石门平民医院负责）。外国传教士、苗族和汉族传教人员张夏禹（苗族）、周汉章到医院担任护理工作，石门坎的中、小学生也常到麻风病院进行慰问演出等。20世纪30年代后，因治疗水平提高，不少患者病愈回家。1951年12月，人民政府卫生部门接管该院，尚有病员51人、职工2人。后与毕节撒拉溪麻风病院

合并（1956年恢复）。

2．毕节撒拉溪麻风病医院

民国十八年(1929 年)，传教士苏宽仁、贝克等在毕节县撒拉溪一带考察后，决定在撒拉溪建立麻风病院，在钱和生（贵州省主席周西成的岳父）等地方人士支持下，麻风病医院于民国二十年(1931 年)建成，当年收治病人 3 人。抗日战争后期入院病人增多，至民国三十五年（1946 年）底，在院病人已达 100 人；1949 年底，达到 250 人。医院由教会合办，经费主要由加拿大资助，药物由各国支援，当时的新药蒲洛明、茯亚松由美国麻风防治委员会捐赠。该院工作人员均接受外资津贴。民国三十一年（1942 年）因经费拮据，经女执事会呈报，贵州省政府卫生署每年拨款法币 1200 元补助，粮食按人口定量由地方粮仓支出。病院最初由苏宽仁、贝克负责；民国三十四年（1945 年）由内地会传教士费济华（加拿大）任院长，更名为“毕节县贵州省麻风病医院和防病院”。医护人员为 21 人，其中外籍人员共 7 人：德籍苏宽仁（女医生和负责人），英籍贝克（医生和负责人），加拿大籍费济华（医生和院长），费济华之妻专为医院开车，美籍黎明道（女护士），澳大利亚籍魏文芳（女护士），英籍孙有仁（会计）。医院为 18 岁以下病员开办病员学校，学习文化知识和谋生技能。对其他病员则根据特长分配其能胜任的工作。在毕节县城内（大水口）设防病院，收容病员子女 34 人，进行隔离观察和抚养。共治愈病人 89 人。1951 年 8 月，由毕节专员公署接管。[1]

1905 年，柏格理夫人 Emma Hainge（埃玛·韩素音）开始把西药和西医护理技术带到石门坎，其后张道惠夫人 Annie Bryant （安妮·布莱恩特）又继续上述工作，直到 1926 年回国，前后 21 年。这些年石门坎人一直有着教会药房免费提供的医疗服务，虽然它是再初级不过的，但是很重要，它使很多病人得到了救治，更主要是教会苗民开始知道要改善环境卫生，同外部世界有了初步的接触，拓宽了眼界。然而，那时石门坎没有医生，需要进一步诊治的病症，都要去昭通，存在着许多不便。

[1]贵州省毕节地区地方志编纂委员会编《毕节地区志·科学技术志》，贵阳.贵州人民出版社 1996 年 3 月第 1 版，第 222 页。

柏格理在乌蒙山区推行“种牛痘”预防天花病，他每月抽出一天为人接种牛痘，每次接种 200 余人。还从苗族传教人员中挑选部分人员进行培训。此后这些接种员，每天晚上在边沿村寨为人接种。此外，在宣讲教义和上课时，也对信徒和学生宣讲医药知识等。如宣传沸水消毒，避免与病者接触， 不要生食，不要喝冷水，外伤要包敷等卫生知识。经过反复宣传实践，逐渐为群众所接受，疾病确有减少，请巫祭鬼的人逐步下降。传教士还用免费为群众治病，吸引民众关注基督教，进而信教。[1]为救助麻风病患者，经柏格理争取，世界麻风病总会汇款到石门坎，由柏格理散发给患者并建立麻风病院，因没有建房地址，教会用这笔款购买布匹、粮食发放给患者。

四、医疗卫生事业活动对改良贵州社会的贡献

基督教在贵州近代进行的医疗卫生事业活动，其作用和影响实际上超出了宗教和治病的范围，对西医在贵州的传播和发展、医疗卫生知识的普及和社会风俗的改良均有着积极的意义。传教士在贵州施医散药客观上把西方的医疗技术和西药以及近代医院制度、医学教育（包括护理教育）传入了贵州，并且在培养人才、普及医药知识方面成效显著。这方面的事例不胜枚举，因篇幅所限，以下仅作简要介绍。

1898 年出生于威宁石门乡苏科寨苗族同胞吴纯性，1911 年入读石门坎教会小学读书，天资聪明的吴纯性 1921 年考入基督教会出资兴办的成都华西协和大学医学院，1929 年毕业获得牛津大学医学院博士学位，即刻回到石门坎，使石门坎药房第一次有了苗族医生，这为把药房提升为有诊治能力的小医院成为了可能。Willianm·H·Hudspeth（王树德）对这个医院的建立做了如下的描述：“吴纯性博士独创性地根据三种语言，把他的医院首字母缩略词设计为‘P·M’，代表着如下的名称：（苗语）Pi-Miao Hospital,意为‘我们苗族的医院’；汉语‘Ping Min Hospital（平民医院）’；英语‘Pollard Memorial Hospital’，意为‘柏格理追思医院’。医院一直被视作怀念柏格理而建立。”吴纯性非常清楚，在 1915 年石门坎流行伤寒的时候，是以柏格理夫妇为代表的人们，救治了数以百计的在校学生和村民，虽然当时还没有特效的治疗药品，但在他们的指导和护理下，人们得到了及时的救治，改善卫生状况，注意合理膳食，尽可能地增强机体抵抗力，最大限度地减少了人员发病及病员伤亡。在“四千年莫与问津”、

[1] 杨汉先《基督教循道公会在威宁苗族地区传教始末》，载中国人民政治协商会议贵州省委员会文史资料研究委员会编《贵州文史资料选辑》（第 7 辑），贵阳.贵州人民出版社 1981 年 1 月第 1 版，第 103 页。

“谁肯是携”的地方，在九死一生的大病流行的时候，有这样的一群人救助了广大边胞，谁不为之感动并进而效仿呢?在这个医院里，吴医生开展了牛痘疫苗的接种；收治疟疾、麻疹病人；为腹部受枪弹伤的士兵施行手术；用竹管做气管切开后的导气管，解救过喉头水肿导致呼吸困难的病人。[1]

1919 年，基督教循道公会在石门坎建成滇、黔、川边的第一所麻风病院，收治了云南、贵州的 50 多名麻风病人。原载于 1924 年 2 月《传教士回声》第 24-25 页的《中国的麻风病院》，讲到南丁格尔医生前来巡诊的事例。至今，当地群众还流传着这位英国女医生对麻风病患者毫不歧视，时常把自己的围裙垫在地上，屈膝位病人打针、换药、包扎创口的感人事迹。[2]

张超伦于 1918 年生于威宁石门坎一户张姓贫苦的苗族家庭，六岁的时候就读于石门坎光华小学。1929 年，他以优异的成绩毕业于石门光华小学，考入云南昭通宣道中学读初中，1932 年秋，他又以优异成绩考入成都华西中学高中部理科就读。1935 年，他又以优异成绩考上华西大学医学院牙科医学系，学制为 7 年。在战火纷飞的年代里，他通过勤奋学习，刻苦专研，1943 年毕业时获得了美国纽约州立大学医学博士学位。1945 年受聘到云南昭通专区福滇医院当医生。1947 年又奉调到贵州省卫生处防疫大队工作，开展乡村卫生实验、医疗预防和卫生保健工作。1949 年加入中国民主同盟。1983 年贵州成立农工民主党，他被推举为主任委员和常委。1951 年受中央人民政府委任为贵州省卫生厅厅长。1953 年起，张超伦任中华医学会贵州省分会会长，直到 1983 年改选离任。1969—1976 年文化大革命期间被批斗和抄家，被遣送到“五七”干校和“羊艾农场”劳动改造。1977 年才恢复他的工作，到贵州省政协任专职常委和第五届全国政协常委。1989 年—1998 年任政协贵州省委员会副主席、贵州省人民政府委员。[3]

---

[1] 王召等著《乌蒙苗族的第一位医学博士——我们所认识的吴纯性医师》，载于陶绍虎编《从石门坎走来的苗族先辈们》，昆明：云南民族出版社，2012 年 12 月第 93-96 页。

[2] 张道惠、邰幕廉、王树德等著，张道惠、布莱恩编辑，东人达译注，《西南传教士档案揭秘》，云南民族出版社，2011 年 9 月版第 18 页。

[3] 张美琪著《我的大哥——张超伦》，载于陶绍虎编《从石门坎走来的苗族先辈们》，昆明：云南民族出版社，2012 年 12 月第 333-335 页。

最后记入柏格理日记的时间是 1915 年 7 月 5 日。石门坎学校的考试将于次日上午举行，但是，当天却发生了比准备期末考试远为严重的事情。有几名学生因伤寒热病倒，他们感染上流行在邻近区域的一种传染病，柏格理和他的妻子怀着特有的仁慈与同情心，像对待自己的子女一样不懈地照顾着苗家孩子。当时柏格理在苗族工作方面的同事王树德先生，在帮助照料几个生病学生后，也感染上这种传染热病。尽管工作的辛劳已经使自己达到空前的困乏和耗损程度，柏格理依然承担起日夜不停地照料与看护这位同事的事务，帮助他度过痛苦难忍的发病期。眼前的事务对于精疲力竭的柏格理来说是过于沉重了。护理工作所导致的额外辛苦足以将他引入一种崩溃的境地，而正当他的同事进入康复期的时候，柏格理本人也显示出了相同的伤寒热的症状。柏格理乐观的精神成功地掩盖了他的全面衰竭，因此他的同事们都没有意识到，高度的紧张已经使他的抵抗力发生了多么大的变化。他进行着人生的最后一搏，由于自己的体力与精神已为他人耗尽，柏格理没有留下武器为他本人而争斗。病情继续发展，他处于高烧之中。所幸在最后的时日里有他的妻子陪伴与照顾着他。听说柏格理患病的消息后，一名医生急忙从昭通赶来，但是几乎没有什么办法去减轻他的痛苦或制止这种冷酷的病情进一步发展。1915 年 9 月 15 日，柏格理在石门坎殉职。柏格理的勇气和胆识以往总是使他赢得胜利，他无忧无虑迎对危险的态度，使人们感到他具有一种无往而不胜的人生。当柏格理去世的可怕的惊人消息传出后，苗族人的首领们说：“他是我们的，让我们来安葬他；我们来安排棺材、抬棺人、砌墓与墓碑，因为我们热爱他胜于爱我们的父辈，他始终都对我们那么友爱。”[1]

柏格理生前身体力行的基督品格赢得了石门坎及其周边众人的爱戴。至今，石门坎人一提起柏格理，内心无不对柏格理肃然起敬，无不感慨万千。

叶采生（1884～1970 年），名灿琛，江苏苏州人。早年肄业基督教监理会所办中西书院（东吴大学前身），在校接受耶稣作他个人的救主。后任上海邮政总局高级职员、贵州省邮务帮办兼翻译、贵州法政学堂、通省公立中学堂等十余所学校英语教师、先导汽车公司经理。

[1] 塞缪尔·柏格理、王树德、埃利奥特·甘铎理、张绍乔、张继乔著，东人达、东旻译注《在未知的中国》，云南民族出版社，2002 年版第 583-585 页。

邓文波（1886～1961 年），名光济，贵阳人。早年留学日本千叶医科大学，在日本圣公会受洗接受耶稣作他个人的救主，热心教务。民国 27 年（1938 年）圣公会来贵阳开展活动得其大力赞助。任中华圣公会董事会董事长后，力求教会“自立”，并以“爱国家”、“遵法律”、“尽本务”劝勉信众。民国 36 年（1947 年）贵阳中华圣公会兴建圣安德烈堂时，他的捐款高居首位。

玉屏县干山坡杨再献和吴开绪自接受耶稣作他个人的救主后，虔诚奉行基督教义，处处与人为善。特别是中草医生杨再献，一改过去无利不行医的作法，行医不计较报酬。贫困的免费治疗，并劝告亲友，有病早投医，不要迷信鬼神。在他信教后这种乐善好施德行的感动下，当地吴先明、吴先学、杨政恩、杨政全、杨承章、吴本清、杨政熙、吴本乾、吴本坤、吴志辉、吴本钊、罗国双、杨承斌、刘永德、吴志香等人，都先后成了基督信徒。信徒增加到 60 余人，民国 35 年（I946 年）秋，设立干山坡福音堂，由杨再献、杨通箴担任传道。[1]

[1] 杨承儒口述、胡仲金整理《干山坡“福音堂”》，载政协玉屏侗族自治县委员会文史资料委员会编《玉屏文史资料》（第 3 辑）1990 年 11 月印，第 135 页。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

《士师记》的循环叙述模式探析

项浩男（北京大学）

摘要：《士师记》是《圣经·旧约》历史书之中的重要篇章，其记载了以色列人进入迦南之地之后，自约书亚去世至以色列最后的士师撒母耳出生这一阶段的主要历史事件。从叙述手法上来看，《士师记》采用了一种独特的循环模式，其所记载的每一位士师的事迹，大致可以概括为“背叛—惩罚—悔改—拯救—实现”五部曲，并在全书之中出现了七次。本文即是在对《士师记》进行深入研读的基础之上，力图对《士师记》的循环叙述模式进行全面、细致的梳理和概括，归纳出内在的特点，并分析其所蕴含的深刻意义。

关键词：士师 背叛 拯救 循环叙述模式

《士师记》取名自书中所记载的主要人物士师，传统观点一般认为其作者是撒母耳，但是因为在经文中并没有清楚可信的记载或暗示，所以目前还并不能确定作者究竟是谁。《士师记》所记载的以色列历史开始于约书亚之死，结束于撒母耳的兴起。[1]根据《使徒行传》中的说法，这段历史约有四百五十年。[2]从叙述手法上来看，《士师记》采用了独特的循环模式，以七次“五部曲”的形式将以色列人在这一段历史时期之内的作为和遭遇全面展现了出来，并揭示了其中蕴含的深刻意义以及对以色列人的启示。

一、“士师”的含义

“士师”，又可称为“民长”，在希伯来语之中是“Shophetim”，原意为“审判者”、“管

[1] [英]阿利斯特·E.麦格拉思著，孙毅、马树林、李鸿昌译，游冠辉校：《基督教概论》，上海：上海人民出版社，2013，79—80。

[2] 《使徒行传》13:19—20：“既灭了迦南地七族的人，就把那地分给他们为业。此后给他们设立士师，约有四百五十年，直到先知撒母耳的时候。”

理者”、“拯救者”[1]，其工作范围是在早期和后期阶段颁布律法，为争议的事宜作决定，以及施行律法、公民、宗教、政治与社会性性的事情。[2]英文将其翻译为“Judge”，即“法官”、“审判员”的意思[3]，其理解近似于“司法辩论中公正的仲裁者”或“施行审判的人”[4]。中文翻译“士师”出自《周礼·秋官》：“士师之职，掌国之五禁之法，以左右刑罚……掌官中之政令，察狱讼之辞，以诏司寇断狱弊讼，致邦令。”[5]因此，在中文的翻译之中，“士师”仍指“审判官”或“司法者”。[6]可见，无论是在希伯来语原义，还是在英文和中文的翻译之中，“士师”一词所代表的大多司法审判者的含义。但是，《士师记》在非常不同的意义上使用了这个词，其基本含义是“上帝所兴起的、要戒酒以色列人脱离危险的、极具个人魅力的领导者”，所强调是危险的解除而不是公正的司法管理。[7]“士师”实际上是拯救者的形象而不是审判者的形象。[8]

二、“士师时代”的历史背景

按照人的眼光来看，《士师记》堪称《圣经》中最可悲的一页，有人称这书为“失败之书”[9]，原因即在于它记载了以色列人在进入迦南之地之后堕落的犯罪行为以及其所受到的惩罚，充满了背叛、挫折与压迫，这与《约书亚记》形成了鲜明的对比。原本，迦南之地是上帝对以色列人的应许之地，在《约书亚记》结束时，以色列人得以进入应许之地，国中也是太平没有征战（书 11:22），并且他们还与约书亚立约（书 24:25），答应必将侍奉耶和华（书24:25）。如果以色列人能够遵照神的吩咐，按照与耶和华立约时所规定的圣洁的方式生活，并不会遭受到耶和华的惩罚，经受多次的奴役与压迫。然而，到了士师时代，以色列人却不断地背叛耶和华，行耶和华眼中看为恶的事（士：2:11），最终自食其果。如果想弄清其中的原因，就必须对约书亚去世

---

[1] 基督教词典编写组：《基督教词典》，北京：北京语言大学出版社，1994 年版，第 453 页。
[2] 昆达、莫理斯著，杨长慧译：《丁道尔旧约圣经注释——士师记、路得记》，香港：校园书房出版社，2001，105。
[3] [英]霍恩比著，王玉章译：《牛津高阶英汉双解词典》，北京：商务印书馆，2009，951：“judge, a person in a court of law who has the authority to decide how criminals should be punished or to make legal decisions.”
[4] 阿利斯特·E.麦格拉思著：《基督教概论》，80。
[5] [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏、赵伯雄整理、王文锦审定：《周礼注疏》，北京：北京大学出版社，2000，1079—1080。
[6] 梁工：《圣经指南》，哈尔滨：北方文艺出版社，2013，229。
[7] 阿利斯特·E.麦格拉思：《基督教概论》80。
[8] 阿利斯特·E.麦格拉思著：《基督教概论》，80。
[9] 詹逊著：《旧约精览》，香港：宣道出版社，1997，157。

之后以色列人所处历史背景进行分析与探讨，而这段历史最大的特点，是以色列人的“内忧外患”。

所谓“内忧”，是指在约书亚死后，以色列人在内部出现了混乱，各支派之间群龙无首，而且各行其是，削弱了以色列人整体的力量。原本，以色列人分为十二支派，这一点在《创世纪》[1]和《民数记》[2]中都曾被详细介绍，在《约书亚记》之中，约书亚遵照耶和华所吩咐摩西的话，将迦南之地按照以色列支派的宗族进行了划分（书 11:23），以色列人的各个支派便都得到了各自的领地。然而，约书亚的去世使得以色列人失去了唯一的、具有统摄力的领袖，支派之间便陷入了各自为政、纷争倾轧的境地之中，支派内部甚至出现了争权夺势的混乱现象。[3]最典型的例子就是亚比米勒的篡位以及之后的败亡（士 9:1—57）。对于以色列人的“内忧”，《士师记》中记载称：“那时以色列中没有王，个人任意而行。”（士：21:25）同样的话语共反复出现了三次。[4]

以色列人的“内忧”削弱了整体的力量，而迦南自古便是兵家必争之地，尽管各个支派获得了土地，但是周边依然围绕着摩押、亚扪、迦南、非利士等众多强敌，以色列人很快便陷入到部落之间的冲突之中，开始了与迦南之地的其他民族相角逐、争夺生存空间的艰难历程。

可以说，在一定程度上，正是以色列人各自为政的“内忧”加剧了严峻的“外患”。《士师记》在开篇即用不小的篇幅记述了以色列人与外族之间的战争，犹大、西缅、迦勒等人先后与外族人进行征战，尽管杀死了很多仇敌，也攻打下了不少城池，获取了一些土地，但是以色列人整体力量的虚弱使其在对抗外族的时候显得很力不从心，无法将外族人全部赶出迦南之地，留下的迦南人或者在以色列支派力量较为强盛的时候成为服苦的人，或者生活在以色列人之中，这其实就隐藏着很大的祸患，以色列人没有将外族人全部赶出迦南之地，已经是违背了与耶和华所立的“约”，而与迦南人生活在一起，便促使其开始背离圣洁的生活方式，逐渐走向了堕落与犯罪。

综上所述，以色列人日后的背叛与犯罪，其根源蕴藏在约书亚死后、进入士师时

[1] 《创世纪》49:1—28。
[2] 《民数记》26:1—51。
[3] 梁工:《圣经指南》，229。
[4] 《士师记》18:1 和 19:1。

代初期的那段历史之中，“内忧”和“外患”使得以色列人的处境愈加艰难，而最危险的事情是他们开始与外族人生活在一起，违背了与耶和华所立的约，亲手埋下了罪恶的种子，逐渐走上了背叛与犯罪的道路。

三、《士师记》的循环叙述模式

《士师记》是以其所记载的主要人物“士师”来命名的，其中一共记述了以色列十二位士师的事迹。根据《士师记》记载的详略、着墨的多少，我们可以将这十二位士师划分为六位大士师，即俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、参孙，以及六位小士师，即珊迦、陀拉、睚珥、以比赞、以伦、押顿。《士师记》向我们详细描述的是六位大士师的事迹，而从叙述手法上来说，《士师记》采用了独特的循环模式，即每一位士师的事迹，都可以概括为“背叛—惩罚—悔改—拯救—实现”五部曲[1]，而这一模式一共循环了七次，分别对应六位大士师，并包括一次概括性的阐述。

1、背叛

循环的开始是以色列人对耶和华的背叛，作为耶和华所拣选的子民，他们却行了耶和华眼中看为恶的事（士 2:11），背离了耶和华为以色列人所规定的圣洁的生活方式，逐渐走向了堕落与犯罪的深渊之中。以色列人的背叛，从根本上说是违背了与耶和华所立的“约”。

《旧约》的原意就是“约书”，这其中的“约”指的就是耶和华与希伯来人之间的约定。[2]“在希伯来圣经中，约的观念是表达上帝与以色列人之关系的最重要的隐喻。”[3]耶和华

[1] 《士师记》的这种叙述模式在《旧约》的其他部分之中也曾出现。斯滕伯格（Meir Sterberg）在他的专著《<圣经>的叙事诗学》（The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington: Indiana University Press, 1987）一书中有相关步骤，但是他所总结的是四个步骤：1、以色列人行恶；2、上帝把他们交在外邦欺压者手里；3、他们向上帝呼救；4、由一个上帝扶植的英雄拯救他们出苦海。详见该书第 8 章 Temporal Discontinuity, Narrative Interest, and the Emergence of Meaning,269。

[2] 李洪雪：《<旧约>中的敬畏、训诫及其世俗伦理价值》，硕士学位论文，哈尔滨：哈尔滨师范大学，2012，16。

[3] [美]米耶斯著，田海华译：《<出埃及记>释义》，上海：华东师范大学出版社，2004，212。

通过“约”的形式与以色列人建立起关系，这种“约”其实是一种互相的承诺，既是耶和华对以色列人的承诺，也是以色列人对耶和华的承诺。而联结神与人的“约”的主要内容，则是通过训诫的方式表达和增强的，训诫的核心，即是耶和华对自身神圣性的规定，建立起以耶和华为唯一至上神的信仰，这一思想，在“十诫”之中得到了最为集中的体现。“十诫”先后出现在《出埃及记》和《申命记》之中，其主要内容如下：

我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。

不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象彷佛上天、下地、和地底下，水中 的百物。不可跪拜那些像；也不可事奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。

不可妄称耶和华你神的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。

当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做，因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。

当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。

不可杀人。

不可奸淫。

不可偷盗。

不可作假见证陷害人。

不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。（出20:2—17）[1]

上述的"十诫"即是耶和华与以色列人之间所立的"约"的最重要的体现，而在《士师记》之中，以色列人却不断违背耶和华的训诫，破坏与耶和华所立的"约"，通过不断地犯罪、行恶事，背叛了耶和华，其主要行为包括信仰迦南人的多神、拜偶像、和外族人通婚、奸淫、采取迦南人的生活方式。

迦南人的宗教是多神教，这是与以色列宗教的最本质的差别所在，其包括一个最高神"伊勒"，是世界和人类的创造者，也是生养众神的父亲，别的神灵都可称呼为"伊勒的众子"或"神的儿子"[2]。除此之外，伊勒神还有女神伴侣，名为"亚舍拉"，是大海之女神，也是众神之母。[3]还有最活跃的巴力神，它是"大地之神"，掌管雨水和大地的丰收。[4]迦南的多神宗教与全知全能的唯一至上神耶和华是格格不入的，然而以色列人却三番五次将迦南人的多神视为自己的信仰，如《士师记》中所记载的：

以色列人行耶和华眼中看为恶的事，去侍奉诸巴力，离弃了领他们出埃及地的耶和华、他们列祖的神，去叩拜别神，就是四维列国的神……并离弃耶和华，去侍奉巴力和亚斯他录。（士 2:11—13）

以色列人行耶和华眼中看为恶的事，忘记耶和华他们的神，去侍奉诸巴力和亚舍拉。（士 3:7）

……以巴力比利土为他们的神。以色列人不记念耶和华为他们的神，就是拯救他们脱离四围仇敌之手的。（士 8:33—34）

以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，去侍奉诸巴力和亚斯他录，并亚兰的神、西顿的神、摩押的神、亚扪人的神、非利士人的神，离弃耶和华，不侍奉他。（士 10:6）

[1] 《申命记》5:6—21 与此大致相同，此处不再重复引用。
[2] 游宾：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007，131。
[3] 游宾：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，131。
[4] 游宾：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，131—132。

因此，以色列人所犯下的第一宗罪就是离弃了他们的唯一至上神耶和华，转而去信仰和侍奉迦南人的多神，而且这种行为越来越过分，后来不仅是迦南人的神，甚至连亚兰、摩押等部落的神也被以色列人一并信奉了，尽管耶和华还曾派遣先知向以色列人重申："我是耶和华你们的神。你们住在亚摩利人的地，不可敬畏他们的神。你们竟不听从我的话。"（士 6:10）

以色列人所犯下的第二宗罪是崇拜偶像，耶和华在与以色列人立的"约"中明确规定禁止偶像崇拜，《申命记》中曾反复强调，然而以色列人也违反了这一点。《士师记》之中关于偶像崇拜只出现了一次，是耶和华在兴起基甸为士师的时候吩咐他说："……并拆毁你父亲为巴利所筑的坛，砍下坛旁的木偶。"（士 6:25）这一段话意味着以色列人不仅信奉外邦多神，而且同时还进行偶像崇拜，尽管在《士师记》中只出现了一次，但是可以推测出这在以色列人之中大概是很普遍的行为。

以色列人所犯下的第三宗罪是与外族人通婚，并且出现了奸淫的罪恶行为。以色列人与外族人通婚出现在他们与留存的迦南人之间，当时他们住在迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人中间，娶这些外族人的女儿为妻，并将自己的女儿嫁给他们的儿子。（士 3:5—6）这是普通的以色列人的行为，而最为显著的犯罪则出现在《士师记》之中所记载的最后一位士师参孙身上，他其实是以色列人犯罪的一个隐喻，参孙没能抵挡住外族人的诱惑，先是不顾父母的反对娶了非利士人的女儿为妻（士 14:1—4），尔后又迷恋上了梭烈谷的夫人大利拉。除此之外，以色列人还犯下了奸淫的罪恶，比如他们随从诸巴力行邪淫（8:33），以及在第 19 章中所记载的基比亚人奸淫妇女的恶行。

综上所述，以色列人所犯下的罪恶其实是违背了与耶和华所立的"约"，没有按照耶和华的要求过圣洁的生活，逐渐接受了迦南人的生活方式，一次又一次地犯罪，从根本上来说，这就是对耶和华的背叛。如果我们深究以色列人为何会如此犯罪和背叛的原因，其实正如上文所阐述的那样，以色列人没能完全遵照上帝的旨意，完全赶走原居于迦南之地的外族，而是选择与他们生活在一起。这些留下来的民族成了以色列人的枷锁，当以色列人没有士师治理时，他们就被这些民族引诱，结果，以色列人与

他们妥协，依随他们的生活习俗及宗教信仰，偏离上帝，这些民族最后也成为上帝惩罚以色列人的工具。[1]

2、惩罚

上文曾经提到过，耶和华与以色列人所立的“约”，其实是一种相互之间的承诺，耶和华在给以色列人提出训诫的同时，还反复提出了警告，如果以色列人遵行耶和华所提出的诫命，必然会蒙福（利 26:3—13，申 7:12—24,、28:1—14）。如果以色列人违反了承诺，背离了与耶和华的约定，便会受到来自耶和华的诅咒与惩罚，这样的内容在《旧约》之中也是反复出现（利 26:14—46，申 28:15—68），在《申命记》中就有一大段关于违背“约”的诅咒，反映了耶和华对以色列人严厉的警告。这种“守约”则蒙福、“背约”则受罚的警告在《约书亚记》中也几次出现，比如：

耶和华你们神所应许的一切福气，怎样临到你们身上，耶和华也必照样使各样祸患临到你们身上，直到把你们从耶和华你们 神所赐的这美地上除灭。你们若违背耶和华你们神吩咐你们所守的约，去事奉别神，叩拜他，耶和华的怒气必向你们发作，使你们在他所赐的美地上速速灭亡。（书 23:15—16）

你们若离弃耶和华去事奉外邦神，耶和华在降福之后，必转而降祸与你们，把你们灭绝。（书 24:20）

在《士师记》之中也是如此，以色列人不断地、反复地行恶事、犯罪，一次又一次地背叛耶和华，而耶和华对此则是极为愤怒，每次也都给予了以色列人相应的惩罚，即把他们交到外族人的手中，受那些外族人的奴役、压制与折磨。《士师记》之中的记载如下：

耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在抢夺他们的人手中。又将他们付与四围仇敌的手中，甚至他们在仇敌面前再不能站立得住。他们无论往何处去，耶和华都以灾祸攻击他们，正如耶和华所说的话，又如耶和华向他们所起的誓。他们便极其困苦。（2:14—15）

[1] 罗庆才、黄锡木主编：《圣经通识手册》，上海：学林出版社，2007，22。

耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在美索不达米亚王古珊利萨田的手中。以色列人服事古珊利萨田八年。（士 3:8）

耶和华就使摩押王伊矶伦强盛，攻击以色列人。伊矶伦招聚亚扪人和亚玛力人，去攻打以色列人，占据棕树城。于是，以色列人服事摩押王伊矶伦十八年。（士 3:12—14）

耶和华就把他们付与在夏琐作王的迦南王耶宾手中。他的将军是西西拉，住在外邦人的夏罗设。耶宾王有铁车九百辆。他大大欺压以色列人二十年。（士 4:2—3）

以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，耶和华就把他们交在米甸人手里七年。米甸人压制以色列人。（士 6:1—2）

耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在非利士人和亚扪人的手中。从那年起，他们扰害欺压约旦河那边、住亚摩利人之基列地的以色列人，共有十八年。（士 10：7—8）

耶和华将他们交在非利士人手中四十年。（士 13:1）

从上述的记载之中我们可以总结出两点：第一，那些没有被以色列人赶出迦南之地的外族人，在诱惑以色列人犯罪并背叛耶和华之后，最终也成为了耶和华惩罚以色列人的工具，让他们攻击、压迫和折磨以色列人；第二，耶和华对以色列人的惩罚越来越严重，将他们交在外族人手中的时间也越来越长，这与以色列人犯罪的程度不断加深密切相关，这也表明以色列人的整体处境越来越艰难，在堕落与背离耶和华的路途上渐行渐远。

3、悔改

当以色列人经受耶和华对他们的惩罚的时候，方才意识到自己的所作所为乃是对耶和华的离弃和背叛，面对艰难的处境，以色列人只得呼求耶和华来拯救他们，并向耶和华承认自己的错误，重申对“约”的遵守。这里有一点值得我们注意，上文曾经论述过，随着以色列人反复地行恶和犯罪，其对耶和华背叛的程度不断加深，而耶和华对他们的惩罚也愈加严重，以色列人的生存境况愈加恶劣。在这种情况下，以色列人与

耶和华之间对待对方的态度也随之发生了变化。在前四位大士师，即俄陀聂、以笏、底波拉、基甸兴起的时候，以色列人是在“呼求”耶和华（具体见士 2：9、2:15、4:3、6:7），然而在耶弗他兴起之时，以色列人已经是在“哀求”耶和华了（士 10：10），这种从“呼求”到“哀求”的转变，其实从侧面反映出以色列人愈加严峻的处境。而耶和华呢，前四位大士师兴起的时候，一旦以色列人呼求，耶和华便马上兴起士师来拯救他们，甚至在以色列人因为受到欺压扰害而哀声叹气的时候，他还会对此感到后悔。（士 2:18）然而到了耶弗他的时候，耶和华的怒气似乎已经无法遏制了，对于以色列人一次又一次地犯罪和背叛，他似乎都不再想拯救他们了，《士师记》之中记载：

耶和华对以色列人说：“我岂没有救过你们脱离埃及人、亚摩利人、亚扪人和非利士人吗？西顿人、亚玛力人、马云人也都欺压你们。你们哀求我，我也拯救你们脱离他们的手。你们竟离弃我，事奉别神！所以我不再救你们了。你们去哀求所选择的神，你们遭遇急难的时候，让他救你们吧！”（士 10:11—14）

从耶和华对以色列人所说的话中，我们可以看出，他对以色列人的所作所为依然是非常的失望，他一次又一次地惩罚，一次又一次地拯救，却并没能换来以色列人真正的悔改，这一次耶和华是真的发怒了。然而，面对以色列人的哀求，耶和华还是再一次兴起士师拯救了他们，并且依然因以色列人受的苦难而担忧。（士 10:16）从中我们也可以看出，作为立约的双方，以色列人与耶和华之间的联系其实是无法斩断的，尽管以色列人崇拜外族神，但是当苦难来临的时候，他们所能做的，依然是祈求本民族的唯一至上神耶和华来拯救自己；耶和华也是如此，面对自己拣选的子民，即使他们一次再一次的犯罪和背叛，他依然不能彻底遗弃他们，而是要拯救并且时刻为他们担忧。

4、拯救

面对以色列人的悔改，耶和华以兴起士师的方式来拯救以色列人，正如上文所阐释的，《士师记》之中的“士师”，其核心含义就是“拯救者”。在《士师记》之中，一共出现了“六大”和“六小”共十二位士师，笔者将他们的事迹制作成了表格，以便更加直观地理解和比较，见表格 1。

表格 1：十二位士师事迹表

	士师名称	所述支派	仇敌	奴役时间	太平时间	经文
1	俄陀聂	犹大	美索不达米亚人（古珊利萨田）	8	40	3:9—11
2	以笏	便雅悯	摩押人（伊矶伦王）	18	80	3:12—30
3	珊迦	拿弗他利	非利士人			3:31
4	底波拉	以法莲	迦南人耶宾（耶宾王）	20	40	4:1—5:31
5	基甸	玛拿西	米甸人	7	40	6:11—8:35
6	陀拉	以萨迦	不详		23	10:1—2
7	睚珥	基列	不详	不详	22	10:3—5
8	耶弗他	基列	亚扪人	18	6	11:1—12:7
9	以比赞	伯利恒	不详	不详	7	12:8—10
10	以伦	西布伦	不详	不详	10	12:11—12
11	押顿	以法莲	不详	不详	8	12:13—15
12	参孙	但	非利士人	40	20	13:1—16:31

关于士师，其核心含义是“拯救者”，耶和华兴起士师的直接目的也是拯救以色列人，但是依然有以下几点值得我们注意。首先是士师的产生方式，其并不是民众选举产生，也不是通过世袭的方式，而是由耶和华所兴起的，更为重要的是，他们的身上降有耶和华的灵，这意味着这些士师的出现乃是蒙耶和华的恩典，得到了耶和华的恩

赐，肩负着以色列人的呼求，是联结神与人的具有属灵性质的枢纽，正如《士师记》之中所记载的：

耶和华的灵降在他身上，他就作了以色列的士师，出去争战。（士 3:10）

耶和华的灵降在基甸身上。（士 6:34）

耶和华的灵降在耶弗他身上。（士 11:29）

后来妇人生了一个儿子，给他起名叫参孙。孩子长大，耶和华赐福与他……耶和华的灵才感动他。（士 13:24—25）

耶和华的灵大大感动参孙。（士 14:6、14:19、15:14）

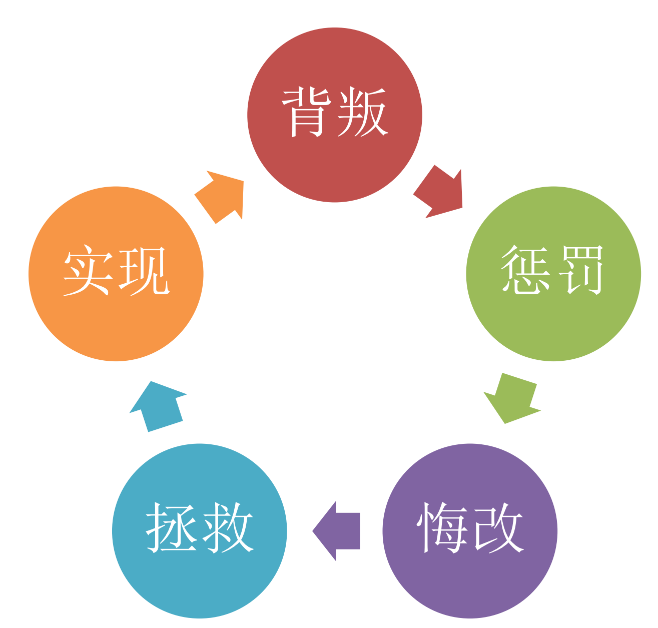
由此也可见，士师并非一个即成的社会制度或制度化的社会职务[1]，其产生完全依靠于耶和华。再者，并不存在一个“全体以色列人”的士师，每一个士师所管理的只是一个或几个以色列人的支派[2]，比如俄陀聂属于犹大支派，以笏属于便雅悯支派等等。而且，士师的权威一般只适用于本支派，很少有人组建支派联盟，共同对付压迫者或入侵者。[3]这也与士师时代以色列人各支派之间各自为政的现实相暗合。此外，士师拯救以色列人的方式主要是通过战争，在战争之中击败奴役、压迫以色列人的外族，比如基甸击败米甸人，耶弗他战胜亚扪人等等，所以在这个意义上，士师的“拯救者”身份更类似于以色列人的军事领袖，并且一般被描绘为具有个人魅力和感召力的英雄形象。

5、实现

耶和华兴起士师通过军事手段将以色列人从外族手中拯救出来，最终实现的结果是国中太平，以色列人摆脱外族的奴役、压迫，暂时脱离了艰难的困境。由于在表格 1 之中已经将十二位士师所实现的太平时间罗列了出来，这里便不再引用《士师记》之

[1] 游宾：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007 年版，第 121 页。
[2] 游宾：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007 年版，第 121 页。
[3] 梁工：《圣经指南》，哈尔滨：北方文艺出版社，2013 年版，第 229 页。

中的原文，只想强调一点，即如果将十二位士师按照先后顺序比较的话，我们可以发现，士师的能力呈逐渐下滑的趋势，通过拯救所取得的太平时间也是越来越短，而最



后的一位士师参孙本人就是堕落的典型，没能经受住外族的诱惑，喜欢外族女人。其实这与之前的几个环节是一脉相承的，以色列人所犯的罪一次比一次恶劣，耶和华对他们的惩罚也越来越严重，以色列人的处境不断恶化、愈加严峻，而兴起的士师也是一代不如一代，最终连士师自身也堕落了。这其实呈现出的是一个下行的趋势，揭示了以色列人在进入迦南之地之后的矛盾命运，即无论怎么拯救，以色列人都无法获得长治久安，相反，他们的处境只能是每况愈下。

四、结论

正如上文所详细阐释的，《士师记》在记述和展现士师的事迹的时候，采用了循环的叙述模式，每一次循环包括"背叛—惩罚—悔改—拯救—实现"五部曲，全书一共出现了七次这样的循环，包括一次概括性的描述，这出现在第 2 章之中，其余六次循环分别对应六位大士师的事迹，而且这七次循环呈现出逐渐下行的趋势。笔者将这一独特的循环模式制作成了示意图和表格，以便更加直观地理解，见图 1、表格 2、表格 3。

图 1：《士师记》的循环叙述模式示意图

表格 2：七次循环所对应的士师和相关章节

循环次数	士师	经文
第 1 次	概括性循环	2:11—23
第 2 次	俄陀聂	3:7—11
第 3 次	以笏	3:12—30
第 4 次	底波拉	4:1—23、5:31
第 5 次	基甸	6:1—8:35
第 6 次	耶弗他	10:6—12:7
第 7 次	参孙	13:1—15:20

表格 3：六位大士师的事迹（“五部曲”的循环模式）

士师	背叛	惩罚	悔改	拯救	实现
俄陀聂	以色列人行耶和华眼中看为恶的事，忘记耶和华他们的神，去侍奉诸巴利和亚舍拉	耶和华的怒气向以色列人发作，把他们交在美索不达米亚王古珊利萨田手中，以色列人服侍古珊利萨田八年	以色列人呼求耶和华	耶和华就为他们兴起一位拯救者拯救他们	胜了古珊利萨田，国中太平四十年
以笏	以色列人又行耶和华眼中看为恶的事	耶和华就使摩押王伊矶伦强盛，攻击伊瑟莉尔，以色列人服侍摩押王伊矶伦十八年	以色列人呼求耶和华	耶和华就为他们兴起一位拯救者	摩押就被以色列人制伏了，国中太平八十年
底波拉	以色列人又行耶和华眼中看为恶的事	耶和华就把他们付与在夏琐作王的迦南王耶宾手中，迦南王耶欺压以色列人二十年	以色列人呼求耶和华	耶和华将西西拉交在一个妇人手里，作以色列的士师	以色列人胜了迦南王耶宾，国中太平四十年
		耶和华就把他们交在米甸人手里，以色列人被压制		耶和华兴起基甸作为士师从米甸	米甸人被以色列人制伏了，国中太平四十

基甸	以色列人又行耶和华眼中看为恶的事	七年	以色列人呼求耶和华	人手里拯救以色列人	年
耶弗他	以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，去侍奉诸巴利和亚斯他录，并亚兰的神、西顿的神、摩押的神、亚扪人的神、非利士人的神，离弃耶和华，不侍奉他。	耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在非利士人和亚扪人的手中，以色列人被扰害欺压十八年	以色列人哀求耶和华	耶和华兴起耶弗他作以色列人的领袖和元帅	亚扪人被以色列人制伏了，耶弗他作以色列的士师六年
参孙	以色列人又行耶和华眼中看为恶的事	耶和华将他们交在非利士人手中四十年	未提及	耶和华兴起参孙拯救以色列人脱离非利士人的手	参孙作以色列的士师二十年

上文所展现的“五部曲”循环模式，是我们在对《士师记》进行分析和阐释的时候通常所采用的一种模式，这种模式其实是以以色列人的所作所为作为核心的。笔者在此想进行一个新的尝试，提出一个“六部曲”的循环模式，这一模式以“士师的兴起”作为核心，循环的步骤即“士师兴起的根本原因—士师兴起的直接原因—士师兴起的方式—士师兴起的目的—士师兴起之后的主要作为—士师兴起的结果”。在这个循环模式之中，士师兴起的根本原因即是以色列人的犯罪与背叛，士师兴起的直接原因是以色列人向耶和华的呼求，士师兴起的方式是耶和华的降灵和拣选，士师兴起的目的是将以色列人从外族的奴役和压迫之下拯救出来，士师兴起之后的主要作为是通过军事手段、以战争的方式击败外族人，而士师兴起的结果就是以色列人暂时摆脱了外族人的压迫，境况有所缓解，国中获得了太平若干年。笔者认为，这样一个“六部曲”的循环模式也能够很好的对《士师记》进行分析和阐释，其具体的示意图见图 2。

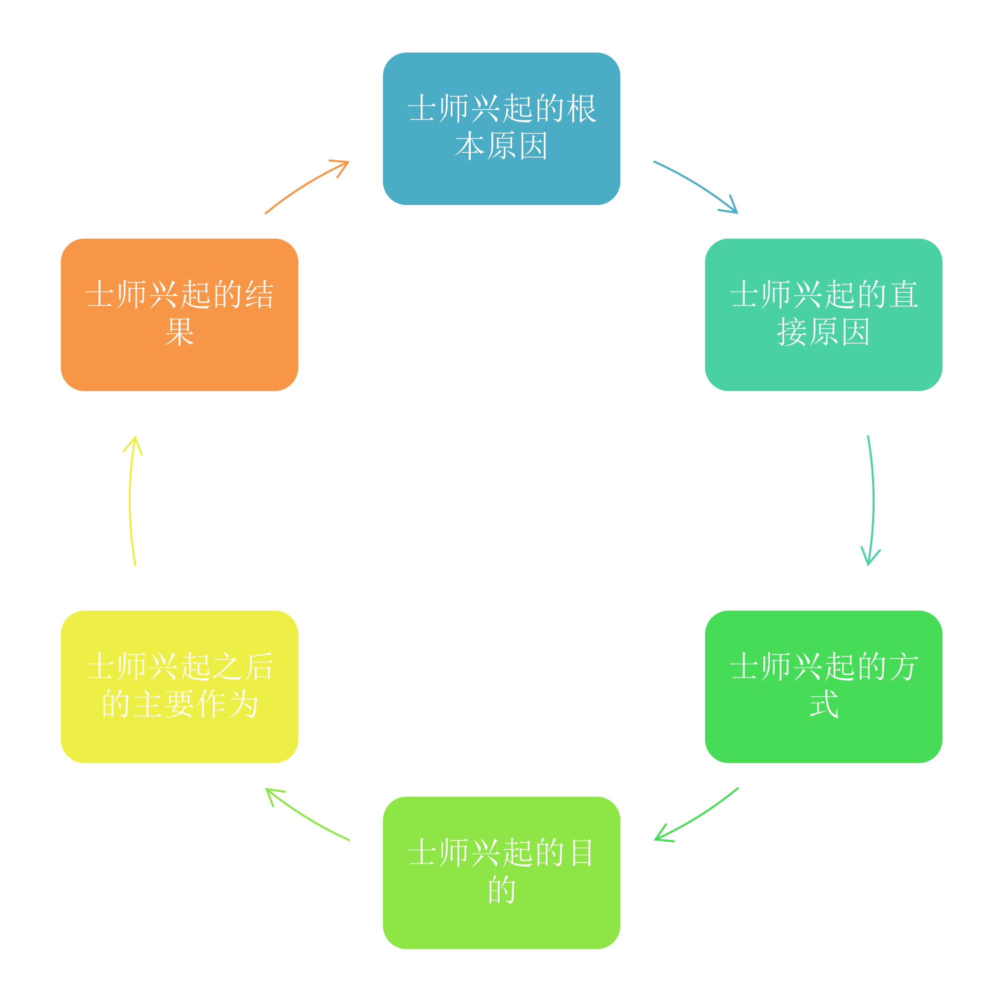

士师兴起的根本原因
士师兴起的直接原因
士师兴起的方式
士师兴起的目的
士师兴起之后的主要作为
士师兴起的结果

图 2: “六部曲”的循环模式

在本文的最后，笔者还想简要地谈一谈《士师记》之所以选择这样一种独特的循环叙述模式的意义。笔者认为，其意义包括两个维度，其一是宗教性的维度，也就是对“约”的强调，作为耶和华所拣选的子民，以色列人必须要遵守与耶和华之间所立的“约”，这是一种互相的承诺，耶和华使以色列人最终进入了应许之地迦南，以色列人也必须遵守训诫，过耶和华所指明的圣洁的生活，侍奉、敬畏、顺从耶和华，违背、犯罪、离弃与背叛只能带来耶和华的怒气与越来越严峻的惩罚，而且耶和华的拯救也并不能彻底解决以色列人的艰难处境，其境遇只能越来越严峻。其二是历史性的维度，《士师记》通过七次呈逐渐下行趋势的循环，揭示出以色列人尽管能够在士师的带领之下取得暂时的军事胜利，却无法改变各自为政的混乱局面，也无法获得长治久安，其指向的根本的解决方法就是要立王，一个由神所拣选的民族需要一个能够称义的王，由他带领以色列人在挣扎与折磨之中建立一个王国。这其实也是“士师时代”最为重要的转折性意义，其处在以色列人进入迦南之地和立王之间，这一段悲惨、黑暗的历史其实给以色列人带来的最大启示就是要立王。

基督教文化视域中的戈麦诗歌研究

刘君君（清华大学）

摘要：中国当代诗歌研究中，戈麦诗歌研究一直缺少相应的重视，本文主要是将戈麦诗歌放在基督教文化视域中进行考察剖析。虽然历年来有部分批评家对戈麦进行了较为系统的解读，但一直缺少细致的文本分析。本文尝试在前人研究基础上，对戈麦诗歌和诗人戈麦，从宗教文化角度进行再解读。文章认为现代汉诗与西方文化的渊源在某些作家身上甚于现代汉诗与中国古典诗歌的勾连。西方宗教文化经典之作《圣经》成了诗人戈麦一个重要的诗学资源。戈麦诗歌对《圣经》有着巧妙的诗学转换，戈麦的诗人道路，在某种程度上也可看为是艺术化人生，与圣徒信仰有一定程度的相似性。诗人自身性格的复杂性，以及诗人与宗教（诗歌）缺少超验维度体验，最后导致戈麦后来自我价值否定，并滑向虚无主义的深渊，走上"艺术拯救人生"的反面。

关键词：戈麦 诗歌 基督教

引言

现代汉语诗歌写作至今已走过百年历程。从古典诗歌到现代汉诗，二者之间不仅是一场语言革命，更是一场范式转换。中国现代汉诗"活水"的源头与其说是来自中国古典传统，不如说是取道于西方译介文学。"二希"希伯来——希腊文化不仅养育了整个西方文明，也作用了现代汉语诗歌写作。戈麦诗歌在某种意义上是现代汉诗在西方文化与中国文化共同影响下所结的"果子"。基督教文化作为西方文明最重要的基石，影响了戈麦的诗歌写作。与海子一样，戈麦诗歌带有浓厚的宗教色彩。本文试图以《圣经》为参照，从基督教文化视域对诗人戈麦及其诗歌进行宗教性诠释和解读，探析戈麦诗歌文本与《圣经》文本之间错综复杂的张力关系。

戈麦，原名褚福军，1967 年出生于黑龙江萝北县宝泉岭农场。1985 年与西渡一起进

入北大中文系，就读文献专业。1897 年转入文学班[1]，1989 年毕业后在北京《中国文学》杂志社工作。1991 年 1 月 24 日晚，戈麦留下遗书和诗歌，自沉于北京西郊万泉河，年 24 岁。戈麦生前并没有出过诗集，只有一本《铁与砂》。戈麦诗作仅见于西渡主编的《戈麦诗全编》和《戈麦的诗》、《彗星》等。

戈麦所受的宗教影响主要归于以下几点：一、戈麦诗歌中所体现的《圣经》思想。二、戈麦诗歌对《圣经》文本的诗学转换。三、诗人诗歌道路与信仰之路的异同。

一、戈麦诗歌中的《圣经》思想

基督教文化以《圣经》为代表，分为《旧约》与《新约》，原文以古希伯来语、亚兰语、古希腊语写成，是西方文学和宗教的经典著作。通行汉译本《圣经》为《新旧约全书》（1919 年版），对当时白话文运动也起了极大促进作用，丰富了现代汉语词汇。周作人曾写过《圣书与中国文学》，表达了《圣经》对新文学、新语体的促进作用。

戈麦在诗歌**《天象（一）》**中写道："玄学之书，信仰之书，也是金火之书"[2]。这里的"书"大抵指的就是《新旧约全书》这本信仰和玄学之书。"书"称谓与"经"一样同等重要，《圣经》的希腊语就为"　　　　　"，意为"书本"的复数形式，都是极为珍贵同时也代表最高文明的律令法典和经籍文书。

朱大可曾比较过海子和骆一禾，他概括地认为海子代表了《旧约》，骆一禾代表了《新约》。我认为这种划分大体是准确的，并且同样也适用于海子和戈麦。我将海子诗歌中体现的大诗风格称之为旧约精神（Old Testament），戈麦诗歌中体现的称为新约精神(New Testament)。有关旧约精神和新约精神，西川有过大致概括：《新约》属爱，是水，属母性。而《旧约》是暴力，是火，属父性。[3]

[1]参西渡. 死是不可能的，见戈麦诗全编[M].上海三联书店，1999（01）第二页："我们在 1985 年一起进入北大中文系，他在文献专业，我学的是编辑，彼此往来并不多。1987 年秋天，我们一起转到文学专业，算在一个班了，后来还在一个宿舍住过一年。"

[2] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012：366.

[3] 西川主编.海子诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.9.

如果说海子是《旧约》中的先知，那么戈麦就是《新约》中的使徒。如果说海子高唱的是一首强劲叛逆的撒旦之歌，那么戈麦则低吟的是一首充满灵性的祈祷之语。戈麦诗歌如圣徒一样表达或忏悔，或赞美，或感恩，或悔罪，或祈祷的思想，进行着灵性层面与神的积极沟通和对话，与带有僭越色彩，诗歌风格（尤其是长诗）反叛强劲的海子有很大区别。

试以戈麦诗歌为例，如《我们背上的污点》，“我们脊背上的污点/永远无法去除/无法把它们当作渣滓和泥土/在适当的时机/将法官去除/从此卸下这些仇视灵魂的微小颗粒”[1]整首诗带有强烈的原罪意识,同时也带有渴望拯救的色彩：“主啊，还要等到什么时候/我们屈辱的生存才能拯救，还要等到/什么时候，才能洗却世人严重的尘土/洗却剧目中我们小丑一样的恶运”[2]诗人戈麦在这里是一个祈祷者的姿态，如同《诗篇》中大卫向上帝求助的晨祷和晚祷一样。《诗篇》的三十九章七节，有这样的话语：“主啊，如今我等什么呢？ / 我的指望在乎你。”[3]戈麦这首诗歌在情感表达方式上与大卫类似，都是求告“主啊”“主啊”，祈求上帝帮助。借上帝慰藉苦痛心灵的诗歌。《诗篇》三十四章十八节中就曾记载“耶和华靠近伤心的人/拯救灵性痛悔的人。”[4]

除上述诗歌以外，戈麦其它诗歌如《陌生的主》：“你是谁？/为什么在众人之中选择了我？”[5]整首诗读起来也如同赞美之咏，它和当前中国基督徒流行赞美诗《迦南诗歌》中一段非常唱词非常类似：“主啊我赞美你，因为你拣选了我 ”这也恰好体现了戈麦的“选民意识”。在《约翰福音》十五章十六节中，耶稣就说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子长存。使你们奉我的名，无论向父求什么，他就赐给你们。”[6]不难看出，戈麦诗歌中所流露出来的祈祷、赞美、悔罪思想和选民意识等和《新约》思想一脉相承。

对于诗人戈麦，我用“弱势诗人”这个词来形容他“弱势”，既是指诗人性格顺服，诗

[1] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012：256.
[2] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012：256.
[3] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.537.
[4] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.532.
[5] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.253.
[6] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.124-125.

歌风格有柔弱之处；也与《新约》中的“上帝”形象不谋而合。（新约上帝是苦弱的上帝，顺服等待十字架命运的上帝；更是化用哈德罗·布鲁姆《影响的焦虑》中的诗学概念。

哈德罗·布鲁姆《影响的焦虑》中曾将诗人分为强势诗人和弱势诗人。他认为诗人容易受到父辈诗人影响而产生写作焦虑。强势诗人对父辈诗人进行反抗和篡改，弱势诗人则对父辈诗人加以模仿和学习。

虽然，对于戈麦是否受到哈德罗·布鲁姆所说的“影响的焦虑”，臧棣曾在他的文章中提出了否定的意见。臧棣认为戈麦的死和海子的死一样属于典型的诗人之死。他说这些用汉语写作的年轻诗人没有伟大的典范可供模仿依照，存在着汉语写作的困境，他们缺少可供参考的标准。而对于年龄相仿的英国诗人或法国诗人则不会有这种困惑，他（英国诗人或法国诗人）更多地会感到“影响的焦虑”。[1]概括来说，臧棣似乎认为戈麦（包括海子）这些汉语诗人（尤其是现代汉语诗歌写作者）并不存在语言层面真正意义上的“影响的焦虑”。戈麦之所以没有像同时代的诗人一样推崇李白或屈原，是因为这永远不会成为同一种语言上的竞争。

笔者认为如果仅从汉语诗歌写作，尤其是现代汉诗写作角度来谈，戈麦等现代汉诗写作者缺乏“影响的焦虑”，没有可依循的范本和父辈诗人，其结论是成立的。正如臧棣所说：古典诗歌和现代汉诗之间并不存在一种可比性，现代汉语诗人无需面对屈原或李白等无法匹敌的父辈诗人或父辈诗歌文本的压力。

如果置身于中国的语言和诗歌传统之外看，就值得仔细考量，八十年代大学生接触的更多的是译介的西方文化，与其探源影响的焦虑是否来自内部，不如说汲养了这一代诗人的养料更多属于舶来品，是否产生“影响的焦虑”，更在于诗人本身是从何种资源和文化中汲取力量，诗人秉性、气质契合了何种诗学资源以及诗人主动选择哪种写作路径。

作为养育了整个西方文明《圣经》，也是这一代不少诗人的活水的“源头”。将戈麦与《圣经》文本作互文比较，不难发现上帝就是那个强有力的“父辈诗人”。我曾把海

[1] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.444.

子概括为“强势诗人”，他以反叛的姿态，篡改父辈文本。戈麦诗歌文本中缺乏海子那样的压倒性的力量，对待父辈诗人和父辈文本，更多是亦步亦趋的模仿。因此笔者将戈麦称之为弱势诗人。

诚然，这种粗暴的划分有损于诗人及其诗歌的丰富性。首先，诗人的父辈也往往不只一个。海子的父辈除了上帝，还有荷尔德林和尼采等。戈麦的父辈同样还有博尔赫斯等。其次，虽然我称戈麦为亦步亦趋模仿的“弱势诗人”，缺乏叛逆精神，但戈麦不少短诗也有冷酷叛逆、克制抒情的一面。戈麦及其诗歌不能完全用“弱势诗人”“模拟父辈”来简单概括。但戈麦与《新约》的关系却在某种程度上却成了哈罗德·布鲁姆《影响的焦虑》最好的注脚。

二、戈麦诗歌对《圣经》文本的诗学转换

戈麦在诗歌创作中受到基督教文化的影响，带有强烈的宗教色彩。文中选取了部分具有代表性的诗歌文本与《圣经》文本作互文性对比分析，认为戈麦在进行诗歌创作中自觉或不自觉地借鉴了《圣经》，这种借鉴中既有合理继承，也有篡改和误读，诗人在借鉴中进行了合理地运用与转换，显示了诗人高超的诗学转换能力。

1. 语言内容

《圣经》中有不少宗教色彩浓厚的语言，有些是基督徒对上帝有特有的尊称：如“弥赛亚 ”“基督”“救赎主”等；据不完全统计，在《戈麦诗全编》中则一共出现过十四次“上帝”，六十五次“神”，十二次“主”，一次“耶稣”。有些是西亚—中东地带充满风土民情的意象：如“麦子”“石头”“绵羊”等，戈麦有很多抒写麦子的诗，比如《打麦场》《麦子熟了》等。戈麦还有带有神秘符号意味的数字诸如“三”“七”“十二”等。其诗《送友人去教堂的路上》中反复的提到“三”这个数：“有三种生活你没有经过”，“有三条河流你的脚只伸出一只”。戈麦诗歌中大量采用了宗教/类宗教的语言、词汇、意象和数字符号，使其诗歌带有神性哲思，富有预言性质。

除了语言词汇部分，戈麦诗歌内容上有很多对《圣经》内容的转换，如他曾直接以《叩门》、《罪》这样的字眼作为诗歌题目。我们不难想到《新约》耶稣在《马太福音》七章七到八节中有关于叩门的句子：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”而关于罪的论述在《新约》中也经常可见：“我本来不是召义人，乃是召罪人。”[1]

[1] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.10.

（马太 9：:13B)

《如果种子不死》是戈麦深受很多读者的喜爱和推崇的一首诗歌，这里的话语资源也是源自《新约》。纪德的自传体同名小说《如果种子不死》也是从《圣经》化用而来。《新约》中耶稣举了很多有关撒种的比喻。其中既有关于种子撒在石头旁的比喻，也有种子撒在路旁或好土里的比喻；同时还有关于“芥菜种”和“稗子”“麦子”的比喻。这里不同的撒种比喻代表着不同的意思。戈麦所说的“如果种子不死”细读之下，其实是针对《新约》在《约翰福音》经文里上帝话语的反题，在《约翰福音》十二章二十四到二十五节里记载着这样一句话：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来。爱惜自己生命的，就失丧生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。”[1]

“麦子”（种子）的死亡能够成就神的计划（结出许多子粒来）。戈麦却说“如果种子不死”[2]，因为“这些种子在地下活着”使得“神培养的心机化为泡影”[3]。它与神的话语构成实际上反题。

2. 诗歌体裁

在诗歌形式与体裁上，戈麦诗歌有与《旧约》希伯来诗歌部分的借鉴学习。特别是希伯来平行体。

希伯来诗歌并不局限于固定的语调、音韵，它比较随意，压韵并不规则。希伯来诗歌最重要的格律基础乃是平行对称的句法。除此以外还有贯顶体和气纳体等。气纳体一般用于哀歌，比如圣经中的《耶利米哀歌》，而贯顶体在赞歌中均有用，但这种形式只能在希伯来原文中才能领略其艺术魅力。因为贯顶体是将希伯来二十二个字母依次安排在二十二节诗每节首行的句首。即第一行第一个字母用希伯来语第一个字母。第二行第一个用希伯来语第二个字母，一直到二十二个字母结束。

戈麦读的汉译本《圣经》在翻译的时候较好的保存了平行体的诗体形式。平行体和中国古诗的对仗、对偶接近。其它诗歌体裁（贯顶体、气纳体）则均难在汉译本《圣经》中得到展现。

古希伯来《圣经》中诗歌的平行体有三类。分别可以用同义平行体，反义平行体和综合平行体来概括，也有人称为同义对句，反义对句和综合对句。

同义平行体的意思就是后面一个句子用不同的词语重复前一个句子的意思。我们

[1] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.121.
[2] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.181.
[3] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.181.

试举一例:

“耶和华的道理洁净，存到永远 /耶和华的典章真实，全然公义”[1]（诗 19:9）

以上这个就是典型的同义平行，上下文的表达的是一个意思，字数和词性相对，而在戈麦的诗歌中也有这样的同义平行体:

“什么事情能够弥救癌病的痛苦/什么事情能够治愈心灵的创伤”[2]

戈麦的这首《上帝》下半部分虽然不是特别典型，但整首诗大体是同义平行。除此以外，戈麦的其它诗歌比如《悲剧的诞生》也有这种同义平行体的片段。比如“帷幕的两侧，莺在歌舞/幕的后面，神在打牌。”[3]

戈麦的诗中除了同义平行体以外，还有反义平行体。反义平行体是后一个句子表达与前一个句子相对的语义。比如在《箴言》的十二章五节就有反义平行体。

“义人思念的是公平，/恶人的计谋是诡诈”[4]。

戈麦的诗中同样有反义平行体。“所谓爱情不过是幸福/所谓痛苦不过是过错”[5]最后一种是综合平行体，即后一个句子补充前一个句子的语义，两行之间有原因和结果，条件与结论，提议和补充等关系。两者共同表达一个完整的思想观念。但是这个在戈麦诗歌中极少见，我们暂不讨论。

3. 宗教观念

戈麦诗歌有着宗教/类宗教精神。这种宗教/类宗教精神不仅表现在诗歌浸透宗教情感和神性哲思，带有宗教色彩上，更体现在诗人自我认知图景中，也就是诗人对自我身份和自身命运的一种认知理解。

写诗的人往往是近神的人。诗歌与宗教从来很难分离。诗人/巫师的存在，诗歌宗教情感的表达和诗人宗教体验的存在，“诗”才真正的发生了。顾彬说“诗歌的来源是宗教，无论我们怎么决定神与文的关系。诗歌的第一个家是一个神圣的地方，无论是庙或教堂。”古典诗歌有它的源头和高峰，古典诗歌的双峰不仅在于《诗经》和《楚辞》，更在于产生《诗经》和《楚辞》的生成机制：未分离的诗歌与宗教的关系。诗经与宗庙是分不开的，楚辞与萨满教也是分不开的。

[1] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.522.

[2] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.277.

[3] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.184.

[4] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.623.

[5] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.171.

诗人如同“巫师”一样，作为“天意”的传达者，他在写诗时，除了传达神意，同样有对于自我身份的定位和认知。诗人与神关系的认知结构。海子的“诗歌王子”在某种意义上是他身份的一种表达。诗人的自我认知往往不是单一的，而是多层次和多维度的。在自身命运和宗教观上，我认为戈麦带有以下几种复合身份和写作模式：仆人与祈祷写作；使徒/圣徒与使命/呼召写作；先知与异象/启示写作。

3.1 仆人与祈祷写作

戈麦诗歌和海子诗歌中最大的区别在于戈麦有一颗“仆人”的心，经常称呼“我主”“我主”，而海子则自认为是祭司、先知、君王或认为是三种职分为合为一体的上帝，或干脆以反叛者“路西法”的形象而存在，他从来不是向上帝俯首称臣的百姓或仆人。之前笔者就提到了戈麦的顺服精神，这就是仆人意识的典型。这里这种仆人意识并非一种贬义，即使在今天的基督教话语中，牧师都自谦为上帝的仆人，它更多代表了一种柔和谦卑的姿态。如同今天的以色列人仍然不敢直呼上帝的名字而用主代替一样。

戈麦在以仆人身份写作的时候，诗歌则呈现出独白、祈祷体。比如《陌生的主》。他质问上帝是谁，为何拣选了他。在《圣经》中同样也有很多这种独白，《撒母耳记下》七章二十八节中：“主耶和华阿，惟有你是神。你的话是真实的。你也应许将这福气赐给仆人。”[1]《路得记》二章十三节：“我主阿，愿在你眼前蒙恩。我虽然不及你的一个使女，你还用慈爱的话安慰我的心。”[2]当然更多的是出现在《诗篇》向上帝的告白中。这些患难求告、祈求安慰或者祝福的话语同样可以在戈麦的诗歌中看见。

3.2 使徒与使命写作

《圣经》中的使徒是被上帝呼召的人，准确的说不是出于自己的愿望来追求，而是被上帝差遣而必须追求。不少使徒在殉道后被尊称为圣徒，如圣彼得、圣保罗。戈麦同样有着圣徒情结。戈麦在诗歌中流露出强烈的圣徒身份，戈麦在《文字生涯》中就透露出他的这种自觉追求，他说在人类的精神史上，卓有成就的大师可以分为两种，一种是圣徒，一种是天才。[3]天才如同李白、雨果，是靠着热情洋溢的才情，靠着自身的特质成就的。而圣徒是因为对某种神圣事业的追求成就的，如同戈麦。

需要指出的是，戈麦的“圣徒”身份有所区别于《圣经》中领受异象而被上帝差派的“使徒”。它与“使徒”有着某种形式上的类似，如因精神号召而自觉苦修，但他们有着本质不同。使徒是出于上帝而必须追求，戈麦更多是因为主观愿望而想追求。这种性质的差别直接在后期导致了戈麦的精神危机。

戈麦是一个靠勤奋和知识苦读写作的诗人，如果说海子是一个消耗自己生命的天

---

[1] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.297.
[2] 圣经（和合本）[M].北京：中国基督教三自爱国运动委员会，1999.255.
[3] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.431.

才诗人，那么戈麦就是一个不折不扣在诗歌道路上追求苦吟的圣徒诗人。他将诗歌写作视为神圣事业，将自己看作不被世人理解但上帝却懂得的诗人，类似《新约》中的门徒。

西渡曾说戈麦对自己有着成圣的要求。戈麦的《誓言》这首诗里，标志着他向人性告别。他接受了全部的失败，之后过着圣徒一般的生活。[1]《新约》中耶稣亲自挑选了十二门徒跟从祂，门徒和耶稣退居野外，过着如同施洗约翰一般吃蝗虫野蜜的生活，放弃了打渔、税吏等世俗工作，同样不被世人所理解。如同门徒以效法耶稣为荣一样，戈麦也进行着苦修，他希望自己能够成为圣奥古斯丁那样的人，戈麦自己说他崇拜那些精神上的号召者。他在诗中写到：

“在这个时候，我听从了神祇的召唤/从事物的核心翻到栅栏的外面/不带有丝毫苏醒的浑噩与惊奇”——《雨后树林汇总的半张脸》

又如在《陌生的主》里就多次有此类表达。“我是怎样被召唤来的，却不能离去”。戈麦正如以色列人一样，相信神拣选了自己。他的诗歌写作正是一种“calling”。

3.3 先知与异象写作

真正的诗人往往带有先知色彩，对未来发出异象性语言。戈麦对自身命运有着清醒洞察。

“我已走完了命运限定给我的短暂的旅途/在这最后一个夜晚，我遥望着柴堆和祭坛/赫卡特，三位一体的爱恋女神/你处女一样洁净的一生让我无比羞愧”——《狄多》[2]

诗人用神话来预示自身命运/诗人命运的结局。在受虐与受难之间，这种无处逃离的宿命如同西西弗斯日复一日推着石头，如同普罗米修斯在为人类盗取火种后被鹰隼啄食心肝。

“我仍要感谢那些暗示我的幻象，漆黑的圣水，移动的白杯/但我是有意放过。我就要在烈火中化为灰烬/现在我用迷惘的目光寻求高天的光明/我找到了，长长地叹出了最后一声”——狄多[3]

诗人在写给哥哥的信中说：“我从不困惑，越来越是如此，只是越来越感受到人的悲哀”。[4]这不仅是诗人自我宿命的揭示，也是人类集体命运的被囚禁。对自身命运的无可奈何， 也是对整个人类命运共同体的无可奈何。

[1] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.4.
[2] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.112.
[3] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.112.
[4] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.212.

“在这艰难的时刻/我仿佛看到了另一种人类的昨天/三个相互残杀的事物被怼到了一起” ——《献给黄昏的星》

自现代汉诗以来，能够深切关注如此宏大主题的诗人为数不多，中国/全人类在过去时段里遭受过大量的苦难，苦难不仅是无法避免的自然灾害造成了，过去事件中，更多是人类自身罪恶，贪欲与压迫，造成了战争、死亡、杀戮等不幸，却鲜有优秀的现代汉语诗人悲悯这一切。戈麦是一个为数不多的愿意勇于承担人类苦难和命运，悲悯全人类的诗人。在他的诗歌中充满对人类命运的深切同情和理解，如同旧约先知以利沙、以利亚一样，在当时时代率先对下一个世纪/百年昭告命运。

三、诗人诗歌道路与信仰之路

戈麦于一九八五年考入北大中文系，八九年毕业在《中国文学》杂志社工作，九一年九月二十四日，年仅二十四的戈麦自沉于西郊万泉河。戈麦如同 “彗星”一般结束了短暂而灿烂的一生。作为“彗星”逝去的戈麦，无论生前还是死后，常与 “恒星”海子提名对比，二人同为当代诗坛两颗命运相似的“双子星”。

戈麦（褚福军）从小受其兄褚福运的影响，据褚福运说，五六岁的时候就教他练琴，中学的时候，戈麦的文理科成绩都很好，因哥哥的影响戈麦选择了文科，但是选完后戈麦就后悔了，直到高考前夕，他都很想改学理工科，甚至萌发了降级重读高二的念头，后来还是经过褚福运劝说学了文科。戈麦读北大也是首选经济系，即使被调剂到中文系录取后，前两年里他也经常去经济系旁听。

关于戈麦的诗人意识，一则是褚福运的口述，戈麦明确提出来要做诗人是在一九八二年，不到十五岁的时候。褚福运说他很早就有一种“工程图纸”的意识，每天都在坚持写日记，并且用功读书来鞭策自己。一则据戈麦自己说，他是在大学接触诗歌后才开始写诗，大量读书，如果按后一种说法来看，戈麦写作时间仅仅六年左右。

一九九一年九月二十四日，戈麦投水死亡，将所有诗歌扔进一个公厕。

诗人已经远去，他以自杀的方式结束了自己的一生，不知多年前作为那个高考填志愿的少年褚福军是否想过，当初的抉择决定了一生，个体人生的路径与命运就此写在纸上，余下的多年只不过是那副命运图卷的徐徐展开。少年褚福军从此走向了诗人戈麦。

如果进行一个文字游戏的揣测。“戈”有“杀戮”的意思，“麦”如果套用圣经以“麦子”和“稗子”比喻真信徒和假信徒，“麦子”和“稗子”则在这里所指真诗人和假诗人。“戈麦”的整个名字就有“杀死诗人”的意味。戈麦在海子自杀后对海子的怀念之作《海子》中潜意识流露出了“杀死诗人”和“杀死诗歌”的念头。

诗人早在死亡以前就已对自己的命运大体获悉。

戈麦的死有人推测了几个原因，其中之一是他母亲的去逝。一九九零年六月十四日戈麦曾在一首《母亲》的诗中怀念了他的母亲。他表达了思念之情，说“至今仍是一片空想”。另一个说法是一九八九年他实习的时候曾找人看相。虽无法考证看相的时候具体说了些什么，但戈麦有宿命论的倾向，这次看相极有可能影响了他。[1]当然也不排除一九八九年海子、骆一禾等诗人死亡的影响。

早在一九九一年自杀身亡之前，戈麦在他的诗歌中就多次表达过死亡意识，实际上在一九八九年末的时候戈麦在其诗《二十二》中写到“二十二，很可能是一个命令的终点/我躺在床上反复考虑它到底代表着什么”[2]，随后一九九零年一月戈麦在诗作《死亡诗章》里也表达过类似的死亡倾向，他在《三劫连环》中说“从死到生，或从生到死/也许，也许我再也飞不出去”[3]。

虽然戈麦在诗歌中也表达过《圣经》中死而复活的死亡观。他在《悼师》中写着“许多流亡的人，他们从而/得知死去的就要复活”[4]。但是后期戈麦诗歌里关于死亡的看法更多是表达一种虚无主义的态度。戈麦在诗歌《海子》中反复提及死了如同未发生的一切。死了就是死了。

戈麦毁弃了全部手稿。没有留下任何遗言。“我将成为众尸之中最年轻的一个/但不会是众尸之王”——《金缕玉衣》[5]海子从来以“王子”自居，他自信的认为自己是太阳，诗歌的王子，人类的君王。这是海子与生俱来的诗人自信。戈麦的死也在于他敏锐地感知到在他所从事和热爱的诗歌道路上，他无法成为“王”。理想与现实的落差击碎了他。海子在二十五岁的时候死亡，戈麦在二十四岁时候自杀，成了“众尸之中最年轻的一个”，虽然不是“众尸之王”。这是年轻诗人从诗歌写作到死亡仪式的一场暗自较量，从创造到祭坛的向神争宠。

这不仅是自我个体命运的终结，更是对自我诗歌道路的否定。戈麦在这点上是一个真正的“厌世者”。命运就是这样：戈麦曾经编辑《厌世者》刊物并以《厌世者》为题写过同名诗作，海子曾参加“幸存者俱乐部”。在很大程度上，如果说海子诗歌中死亡书写是向死而生、死而复活。那么戈麦诗歌中的死亡书写就是直面死亡、终结意义。诗人以沉默的方式回应了自我短暂的一生。

与海子相比，戈麦死亡的形而下的因素更多一些。吕周聚在《戈麦自杀的“内部故事”解读》中认为戈麦是一个经世致用的人，他将诗歌写作当作一种证明自我价值的手

[1] 吕周聚.戈麦自杀的“内部故事”解读[J].阴山学刊，2005，（8）.
[2] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.101.
[3] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.120.
[4] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.5.
[5] 戈麦.戈麦的诗[M].北京：人民文学出版社，2012.78.

段，这使得吕周聚称戈麦是一个随时可以背弃诗歌信仰而去的人。[1]笔者认为吕周聚的观点存在一定的依据。戈麦曾写下 “对于我/诗歌是/一场空”[2]。他对“诗歌信仰”的态度就如同他在诗中写的“背叛是什么”。但人作为复杂多变的集合体，如果只以“经世致用”的诗人对戈麦下定义似乎又显得太为不公。

戈麦对于缪斯女神的跟从走的是一条沙漠苦修士，自我鞭笞，自我规训的道路。戈麦的想做沙漠修士与自身被驱使的“圣徒情结”分不开，但戈麦少了沙漠修士与上帝的特殊经历，如同诗人缺少在诗歌创造中的高峰体验一样。戈麦的跟随较之使徒时代那些真正为上帝而死的殉道门徒终究因缺少了与上帝的超验经历。成了十字架道路上的失败者。

戈麦一只脚紧踏世俗之地，另一只试图跨入上帝之城。戈麦旷日持久的精神危机也由此而来。诗人的自杀往往起源于精神危机。他最终无法克服和战胜这场精神危机，在自我砍伐中败下阵来，走向自我否定和自我厌弃，从而滑向怀疑主义和虚无主义的深渊，选择提走向生命的终点。由此，“诗歌的死亡”和“诗人的死亡”在上个世纪八十年代末九十年代初，便以诗人自杀的方式完成竖立了其墓碑，完成对“杀死诗人”的注脚。

结语

今天，重新回顾戈麦诗歌，带有里程碑意义。诗人戈麦用沉重的肉身与即将到来的九十年代 （消费社会）告别，跟随农业时代最后一位抒情诗人“海子”，成为“众尸之中最年轻的一个”。那些在同时代没有死去的诗人，尽管肉身尚存，他们的精神却大抵消微。西川成为那个时代一个见证者，记录着海子、戈麦、骆一禾等人的远去。这是先知群体的没落和隐退，而距离下一个先知/先知群诗人的到来，不知会有多久的等待。

从新诗百年来看，这是切断了诗歌与宗教，人与神关系之后，诗人主体性的失败。高扬主体的抒情诗人在主体毁灭之后走向死亡，新诗滑向无根基性。自神退场后，人暂时成为主体，至九十年代以来，作者“我”也消失了，只剩碎片化的诗歌写作。新诗在改革开放后，迅速走完从尼采“上帝死了”到巴特“作者(诗人)死了”的过程。

自尼采这位诗人哲学家发出“上帝死了”，用艺术化生命“艺术拯救死亡”以来，他自身的命运，无数诗人的命运都是悲剧性收场。里尔克的大受欢迎，海子的被祭奠，诠释了只有唤醒人类生命中宗教情怀和宗教体验的诗歌才有生命力，逝去的诗人终究在每年春天花开之日借着诗歌一次次复活。

---

[1] 吕周聚.戈麦自杀的“内部故事”解读[J].阴山学刊，2005，（8）.

[2] 西渡主编.戈麦诗全编[M].上海：上海三联书店，1999.294.

新闻纸篇：呈映花之安新闻思想的镜鉴——《自西徂东·新闻纸篇》论略

施欣（湖南师范大学）

摘要：作为花之安的代表作与成名作，《自西徂东》一书集中体现了早期传教士的政治、文化、经济、宗教等思想与地理及科学知识。其中，《新闻纸篇》一文被视为该书精髓与浓缩，赅括地映衬出了花氏的新闻思想，即：勃兴“新闻纸业”的必要性和“业新闻者”须具备的综合素质；新闻纸的两大社会及政治功用。要之，不管是文化侵略还是传播文明，不论是普及教宗还是普度众生，以花氏为代表的来华传教士在事实上绍介和引进了近代化报刊思想与办报模式，并且推动了我国新闻事业的进步与嬗演。

关键词：《自西徂东》 新闻纸篇 花之安 通晓天下 去塞求通

引言

《自西徂东》一书的英文名称为 Civilization，China and Christian，可直译为“文明，中国与基督教”（如此则意蕴大减、涵义浮浅[1]），择取自中国古代著名典籍——《诗经·大雅·桑柔》中的“自西徂东，靡所定处”[2]一句。近代以来，这样的“冠名”方式比较普

[1]书名呈现“一语双关”之义，表面上看无甚惊奇、根子上讲还是一种融入“本土化”的尝试与努力，映射和衬托出“西学东渐”的灌输、“欧风美雨”的浸渍的倾向与趋势。而实质上，则是作者或主编者试图将中西两大迥然不同的文明（化）进行比较和对照，极力揭示出彼时中国社会、道德、文化、思想精神层面及大众生活、处境的真实现状，惟有比较才有高下，亦惟有比对才有区分，目的是让西方了解“老大”的中国、让真实的中国呈现在西方社会。藉此，严重指出中国与西方近代文明的差距与不足所在，让中国人能够慢慢醒悟并意识到已然之后及落后之处，从而改变中国人以往的盲目自信、狂妄自大的心理。与此同时，它还不忘宣扬西方文明的先进、文化的渊博、制度的优势——介绍了不少科学技术知识，提出了改良中国社会的方法与途径，以便号召并呼吁中国人、特别是担负“先觉之责”士人阶层——知识分子积极向西方学习与取经，改变保守闭塞、昏聩愚蒙的状态，促使中国开放国门、融入世界，继而迅速成为资本主义世界市场的一部分，或者说自觉地成为构成世界资本主义体系的一个组件。当然，这不过是“副产品”罢了。

[2]大概意思是：我自西边而来、向着东方而去，或者说，我不畏艰险、不辞辛苦，执著地从西往东去，没有什么固定的住所、没有什么可去的地方。这种四处流浪、居无定所、颠沛流离的情形与心态，恰好与早期来华传教士们的心境与形势相吻合，这批洋人在对外传教与文化扩张的过程中，如此踽踽独行、形单影只，又那么地落寞无助、悲伤失意，甚至忍受贫困与疾病。其实，在一个完全陌生的文化社会和迥异的文

遍，它是来华传教士们创办报刊、杂志、文化宣传单、宗教小册子等印刷出版物所惯常的手法，也是早期宗教、文化甚或商业性质的外国报刊比较普遍及常见的出版思路与发行策略，主要缘由两大"版块"的缘故：一方面，主动迎合、顺从中国知识阶层或智识阶级，尤其是获取传统读书人、封建士大夫的青睐，破除他们的文化壁垒和消除他们的戒备心理，以期打开他们的心扉、得到他们的认可，从而走进他们的内心世界，并通过他们（上层路线）的影响、带动来推广、扩大传教效果，普及近代科学技术及宣导西方思想文化。同时，最大限度地减少或降低出版、发行以及散布、传播"新知"的阻力或障碍，使之畅行无阻、行远弗届；另一方面，以与实际相结合的民智选择、以与本土化相结合的积极姿态、以与传统历史及封建文化相对（适）路的总思路、总原则，来符合、去策应普通民众的阅读习惯与广大读者的偏向喜好，激发他们的阅读兴趣、思考动机与情感共鸣，引发他们在文化与心理层面上的认同感，进而得到广大中国人的亲近感和信任感。早期的传教士普遍坚信，"只有基督教能够引领中国复兴，走向光辉的黎明，引领这个高贵的国度走向新生、走向自由和正义，不断拓展文明。"[1]对此，他们深信不疑且积极落实在行动上。

但是，传教之途荆棘丛生、阻力重重，传教士备尝艰辛、矢志不渝。可见，涤荡、教化或改观中国人的脑质决非一帆风顺的。在传教过程中遭遇沉重的打击和滞碍的阻力（甚至难以为继）之后他们才幡然醒悟过来，古老中国显然不是那么容易"教化"的，中华民族的文化根柢太深厚、文明传统太强悍、思想习俗太坚韧。为此，他们通过观察与思考恍然大悟"单纯的传教工作是不会有多大进展的，因为传教士在各个方面都要受到无知官吏的阻挠"，[2]而且单靠少数学校在短时期内试图改变一个疆域辽阔、人口众多的国家恐怕难以奏效，他们发现"一个更迅速的办法，就是出版书报的办法。"[3]终于，洋人找准了出版书籍、创办报刊的方式。

需要说明的一点是：当时的"新闻纸"[4]，既可以指代报纸、杂志、期刊（小册子）等印刷品，也可以借指论说、社评、来论等论文或文章（统称为"报章"）。该"专属名词"，与"新闻馆"、"新闻官"等早期外来词语（不少是从日语翻译而来）的词义基本并列，

明国度里，传教士等西方人初来华夏时的不合时宜、不被理解和有心无力、茫然四顾的历史，由此可略见一斑。

[1]（英）汤森.马礼逊——在华传教士的先驱【M】.吴相译.郑州：大象出版社，2002：1.

[2]卿汝楫著.美国侵华史（第二卷）【M】.上海：三联书店，1956：290.

[3]玛·布朗宜.没有更迅速的道路.//转引方汉奇.中国近代报刊史【M】.太原：山西人民出版社，1981：19.

[4]对此，新闻学者田振玉有较为深入的研究：人类在原始时代，文字尚未发明，语言流传亦有限制。这个时候，如遇发生事件，只赖运用各种信号互相传递。……以后由于交通发达，人类间往来关系密切，新闻事件乃赖语言相互传递，而有"口述新闻"的产生。这种"口述新闻"的流传，虽在文字发明以前，可是"带口信"和"讲新闻"的方法则现在仍有应用。文字发明以后，新闻事件就应用文字的记载来传播，于是又有了"笔写新闻"的产生，而"新闻信"和"手抄报"的报告新闻的方式，至今仍有流行。直至造纸术和印刷术发明以后，乃有今日新闻纸的产生。参见田玉振著.新闻学新编【M】.重庆：新闻出版社，1944：105.

有时还指印刷报纸的新闻用纸（即“白报纸”）。在近代报刊史或言新闻史上，表达和传递“新闻纸”涵义的词语，还有如“新闻纸篇”、“书纸”、“加西打”、“篇纸”、“新报”等词汇[1]，它们有的是外来语的音译、有的则是延续传统口径。按照程曼丽教授的说法，“新闻篇”和“新闻纸”指的都是西方的报纸或印刷品（纸质印刷出版刊物），如果科学准确界定两者的主要区别，“‘新闻篇’”侧重‘刊物’而‘新闻纸’则指‘报纸’。”[2]此外，我国近代报刊史上曾出现了不止一篇“新闻纸篇”[3]的相关论述文章。比如，在《东西洋考每月统纪传》[4]上同样发表了一篇名为“新闻纸论略”（1834 年）的专文，尽管全文只有 332 字，却是中国近代以来最早关于“新闻纸篇”的专门论述[5]，被众多学者反复引用。那以后，花之安在《万国公报》撰发了《新闻纸论》，该文便是第二篇早期关于“新闻学”讨论的专文。无独有偶，“新闻篇”之后又在太平天国干王洪仁歼所撰写的《资政新篇》（1859 年）再度出现，洪氏于文中透辟论析道：“又由众下而达于上位，则上下情通，中无壅塞弄弊者，莫善于准卖新闻篇或暗柜也。”[6]要之，若想舆情上传、上下情通，必然依仗新闻纸的发行与流通；如若要杜绝壅蔽、防止舞弊，同样必须依赖新闻纸的传播与化育。

清季以降，面对一个“如此广阔、人口众多、如此崇拜偶像的帝国，不能不引起基督徒们极大的关注。”[7]他们为之癫狂、为之雀跃，以为找到了寄托传教事业、以为终身职志之所在，乃至于引起了传教士集体欢呼（或许他们集体憧憬着传教辉煌生涯的由此开始）。不少传教士借在中国传播宗教之机，出于传教的需要和现实的考虑，他们

[1]关西大学文化交涉学研究中心等编.印刷出版与知识环境——十六世纪以后的东亚【M】.上海：上海人民出版社，2011：424.
[2]程曼丽主编.北大新闻与传播评论·第 6 辑【M】.北京：北京大学出版社，2011：281.

[3]《新闻纸论略》全文如下：在西方各国有最奇之事，乃系新闻纸篇也。此样书纸乃先三百年初出于义打里亚（意大利）国，因每张的价是小铜钱一文（小钱一文，西方语说“加西打”），故以新闻纸名为“加西打”，即因此意也。后各国照样成此篇纸，致今到处都有之甚多也。惟初系官府自出示之，而国内所有不吉等事不肯引入之，后则各国人人自可告官而能得准印新闻纸，但间有要先送官看各张所裁何意。不准理论百官之政事，又有的不须如此各可随自意论，诸事但不犯法律之事也。其新闻纸有每日出一次的，有二日出一次的，有七日出二次的，亦有七日或半月或一月出一次不等的，最多者乃每日出一次的，其次则每七日出一次的也。其每月出一次者，亦有非纪新闻之事，乃论博学之文。于道光七年，在莫吉利国核计有此书篇，共四百八十多种，在米利坚（晚近时期大凡翻译夷人国名、地名、人名、物品名，都带有含贬义的“口字旁”，以区别于华夏文明）国有八百余种，在法兰西国有四百九十种也。此三国为至多，而其理论各事更为随意，于例无禁，然别国亦不少。参见李彬.中国新闻社会史文选【M】.北京：清华大学出版社，2008：22.

[4]由英国传教士马礼逊等创办并主编，是西方传教士在中国大陆创刊的最早的一份中文期刊，共出版 12 期。
[5]周光明著.近代新闻史论稿【M】北京：社会科学文献出版社，2014：243.
[6]汉语大词典编辑委员会编纂.汉语大词典（第六卷）【K】.上海：汉语大词典出版社，1991：1078.

[7]（英）艾莉莎·马礼逊.马礼逊回忆录（一）【M】.北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译.郑州：大象出版社，2008：190.

"悉心研究中国文化，成为了学贯中西的知名汉学家。"[1]这批人之中，花之安[2]便是一位佼佼者与代表者。

花之安，剔除意识形态的偏颇与阶级斗争的禁锢来说，为宗教事业和文化传播做出了有目共睹的突出成绩，著名的《自西徂东》一书是其代表作和成名作，也是近代中国影响力较大、传播范围较广的外来书籍（译著），因其思想先进、内容精彩、剖析到位、研判准确而暗中成为维新（派）思想的取法之源和改良举措的取材之泉（甚至成为维新派人士、新政制定者、政治改良家政策的依据与政论的出处）。概而言之，该书的创设与传播、出版与发行，不仅对于当时的思想界、文化界、学术界等均产生了重大而且深远的影响；同样地，也对彼时的思想家、理论家、政治家、洋务运动及变法志士起到了一定开智识、牖新知、促改革、谋变法的指导价值与历史作用。全书篇幅较长、最初以连载方式陆续发表在《万国公报》[3]上，后经由基督教会选派专人整理与删汰而汇集成书[4]，时间跨度长达五年之久（自 1879 年 10 月至 1883 年），总目的是源源不断、孜孜不倦和用心良苦地"将西方文化与学术思想输入中国、灌进民众"，[5]以传播新知、户牖民智。

综观《自西徂东》，全书共分五卷、七十二章、约二十余万字[6]，"论及了中西文明的方方面面，举凡政治、经济、文化、宗教、军事、医学、科技等无一不包。其内容之丰富、范围之广泛、论述之深刻、语言之精炼，堪称当时外国人撰述中西文化的绝美之作。"[7]可以说，这是一本富有启发性、极具前瞻性的（跨）文化论著，许多观点与提法，不单令当时尚处保守闭塞的国人眼前一亮，甚至还让不少封建士大夫脑质顿变、

[1]高翠峰编著.中国人要知道的中国事儿·交流卷【M】.北京：华夏出版社，2013：179.

[2]花之安（1839-1899），原名福柏（名字非常中国化），外文名为 Ernest Faber，是优秀的汉学家和早期来华的著名传教士。他出生于德国科堡，青少年时期受到过良好的神学教育，积淀了不少的历史与宗教知识，同时也具有一定的近代科学技术及文化知识，出于自身的兴趣他还曾专门选修过植物学。他的传教生涯大致如下：1864 年，二十五岁的花之安参加了基督教的早期组织——礼贤会；1865 年，受该会派遣，他来到了极富传教挑战性的中国（四月二十六日抵华），并长期在广东等地传播教义；1880 年，由于教会及个人立场的分裂、利益的冲突，他脱离了礼贤会，但仍以个人身份、独立开展传教布道活动；1885 年，他加入了德国的另一个基督教组织——同善会。此后，便一直在上海地区（此时的上海已经逐步取代广州等地成为列强在东方殖民利益的根据地和扩大侵略的大本营）进行传教活动。而且，他积极从事报刊和出版事业，期间撰写了不少著述、发表了大量论说；1898 年，他选择北上、移居德国租界地青岛；1899 年，因病去世。

[3]由美国传教士林乐知于 1868 年 9 月 5 日创刊，出版时间 1874 年 9 月至 1883 年 8 月（9 年），共计 450 期。

[4]该书于 1884 年在"化外之地"——香港正式结集出版，并由中华印务总局承印，成书得益于冯勉斋和洪士伟二人的修饰与润笔；不久后，又由在华基督教最大的图籍出版销售组织——"广学会"再度整理重印。

[5]孙立新著.近代中德关系史论【M】.北京：商务印书馆，2014：103.

[6]全书遵从并按照中国儒家学说（派）的"仁义、智信"的五大准则被划分为五大部分或曰分为五集，与中国儒学传统文化及封建伦理的"三纲五常"联系紧密，体现出传教士暗合中国主流文化思想的努力；同时，在具体的传播过程中，它还无意地传播了自由、平等、博爱、民主、科学的西方基本价值与宗教理念。

[7]张硕著.汉学家花之安思想研究=A Study of Ernst Faber's missionary work and thought in the late qing dynasty【M】.北京：知识产权出版社，2013：22.

开悟良多。譬如，书中认为大清王朝最终走向覆灭的原因之一便是"上至皇帝下至平民百姓、普遍缺乏一种对外开放意识。"[1]并且，它还被作为先进知识分子在寻觅救国救民、振作图强过程中的智力取材与效法对象，是维新派鼎革的"智囊库"与施行变法的"葵花宝典"——这一点恐怕是传教士、外交家、政治家所始料未及的，他们自身的在华"角色"也在潜移默化之中转化为中国政治改革的"顾问"。尤为难能可贵的是，此书透辟地提出并研判了许多"老大"中国创痛钜深且亟待（正视）解决的问题（揭破了中国问题的痛处与实质），有力地推动了国人变法的效应与极大促进了维新的探索。而且，机杼于外人的独特视角和参酌以西方近代文明与民主科学的视域，对许多问题的见解非常深刻、看法相当透彻，触及了中国人自己触碰不到的视界、到达了中国人自身难以达到的深度。

此外，行文还略带有一些中国近代第一报——《循环日报》的印迹与风格（抑或且说两者互为借鉴与印证），笔调较为中国化、文词较为大众化，与中国古代书籍的特色较为符合、思想较为契合。因而，能够为彼时的文化界、学术界所接纳，和被知识分子群体所吸收、汲取，从而达到该书出版的宏旨与作者的初衷。

一、勃兴"新闻纸业"的必要性和"业新闻纸者"必须具备的综合素质

花之安认为，"今夫广览群书则闻见日博，纵观经史则耳目日新。而更有在书史之外，可以扩见闻以新耳目者，则莫如新闻纸。"[2]开宗明义，作者表达了这么一个鲜明的观点，即：新闻纸比对"博览群书"和"纵观经史"[3]两者，具有较大优势或长处——它既能够扩展见闻、又可以更新耳目，既能维新邦国、又能化育国民，这是以往任何传播媒介所不具备的特质。当然，之前尚未出现过新闻纸这样的人类第一次掌握的、真正意义上的大众传播媒介。报纸、杂志（期刊）等印刷出版物，在资产阶级革命中产生了巨大无朋的社会效果与推动作用，鼓吹革命，组织民众，撼动了封建统治秩序、"粉碎了骑士阶层"（马克思语）、宣传了革命思想、传播了民主观念，给予欧洲封建统治者以极大的打击。

近代报刊在被传教士带入、引进我国之后，其伟力渐次被觉醒的社会精英和负荷"先觉之责"的先进知识分子所感受与获知。事实上，随着基于中国印刷术基础上的近代印刷技术、设备、方法、技艺等一系列的改进、更新与扩展、散播，以报纸（杂志）等为代表的近代社会最为先进、最为高效的大众传播媒体，得以迅速扩张与广泛传播，伴随着鸦片、圣经、商船并以坚船炮利为后盾、拯救吾民为藉口、中西一体为掩护，在全世界范围内（包括"老大"的中国在内）迅猛地拓展、蔓延和演绎、嬗化，最终成为人民的精神食粮以及生活的必需品。进一步地说，作为人类首创的、也是第一次真正

[1]（美）白瑞华著.中国近代报刊史【M】.苏世军译.北京：中央编译出版社，2013：4.

[2]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

[3]刘剑涛编.编辑出版史研究【M】.开封：河南大学出版社，2014：54.

掌握的大众传媒，新闻纸在当时具备了无与伦比的“势力”与无法企及的“威力”：在广度上，新闻纸涉及广泛、囊括万方，其“知识面”明显高于或强于以前的广览群藉，甚或不及新闻纸之万一，高下立见；而在深度上，新闻纸洞悉世事、深透时政，无论是时政、还是评论，都显示出作者（编辑群体）的政治敏感与专业预期，使得人们知所趋从、知所取舍，其“专业度”同样优于或胜于过去的纵阅经史，是已往仅仅靠阅读、浏览图籍所难以比拟的。为什么这样说呢？作者在下面的行文中进行了读解和展开了阐释；并且，给出了充分而确凿的理由。

（一）创设新闻纸是一件非常必要的社会事业与公共事务

创设新闻纸是一桩非常必要和必须的社会事业与公共事务。花之安强调，“新闻纸之设，上自朝廷政事，下及黎庶杂事，与夫各国之近事、各处之教事。凡有关于世道人心、身心言行之益者，靡不毕登。”[1]新闻纸的创办，很好地构建起了现代舆论体系及媒介话语系统，勾连了上下、疏通了关系，也启蒙了近（现）代公民智慧、推动了现代化进程，成为真正意义上的公共（大众）领域，给人们尤其是知识分子以发表言论的空间与表达意见的平台。《申报》在百余年前就看到了新闻纸是国家稳固的基石、人民安定的保障，它在“论说”中论扬：“民为邦本，本固邦宁。……而欲知民情，莫捷于新闻纸。”[2]可知，其社会功能、舆论作用何其重哉！何则？展开论述：**一方面**，它能够满足社会发展的客观需要，商业的繁荣、交通的便捷、经济的勃兴都离不开报纸、期刊等媒介的助力与推动，拥有或占有大量信息资源成为获得商业成功、政治成功乃至人生成功的关键所在，即便一般机关或普通公民的自身进步、也离不开发布信息和散播大量资讯；**再一方面**，它也能够充分地满足普通大众的精神需求、文化需求、知识需求，以及娱乐需求、审美需求、消遣（费）需求，成为大众的精神“食粮”与文化生活的重要组成部分。仅就新闻纸的所刊载及所发表的内容、涵盖的主体而言，亦不可谓不包罗万象、巨细靡具：从大的方面来讲，它关涉朝廷政治、政府行政的大事，用以维护国家统一、民族和谐、政权稳定和政局安定，是稳固国家基业与政治统治的得力工具与手段，特别是符合近代中国“合群”、“保种”的需要；从小的方面来看，它包括黎民的杂事、百姓的琐事，用以引导、教化及鼓舞、组织民众，使之团结一致、形成团体、具备国民意识，也让百姓懂得礼义廉耻、抑且令人民知道何去何从。

关于新闻纸之内容与主旨，近代大报《申报》曾经这样声明：“……实有系国计民生、地利水源之类者，上关皇朝经济之需，下知小民稼穑之苦。”[3]这一论述，所表达的经世济民、达体实用的思想，刚好与花之安所思考、阐扬的主旨（内容）相吻合，新闻报章与八股文章的根本区别即在于是否经世致用。此外，新闻纸还将视线投向了国际的动态、国内的时事、当前的政治以及各地的宗教、商贸等事业，让人们知晓和周悉国

[1]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.
[2]申报馆.论新闻纸之有益【N】.申报，1886.8.11
[3]申报馆.本报条例【N】.申报，1872.4.30.

际风云、世界大事和国内舆情，跟上时代大潮，跟上发展节拍。总之，但凡有利于世道人心、有裨于身心言行的大事小情，新闻纸没有不及时登载、亦不会不翔实披露的[1]。换言之，举凡国内外一切值得报道、值得传播、值得书写、值得记录的新闻及信息，无不登载、无不发表，既囊括皇皇大典、又涵盖诸子百家，既关注王公贵胄、又关照芸芸众生。循此以观，新闻纸大范围兴办与大规模推广（发展之迅疾、晋升之快速）是以往任何媒介之所无，使国民有了一双观察世界的“眼睛”，也令知识分子有了一个瞭望世情的“窗口”。

花之安指出，“天下有担荷先觉觉人之责，以提倡真理，开导国民为义务，一言既出，而为数万人所瞩目，所信从，化野蛮为文明，警愚顽于睡梦，其机捷于影响，而莫之或爽者，其惟新闻纸乎！”[2]因此，国民文野之程度，以新闻纸之多寡为比例；民众智识之高下，以新闻纸之良窳为标尺。若论新闻纸之权力与效验，可以从这么两大层面着眼：**第一**，督导民众、整饬国民。报纸可以督饬国民，告诉他们什么可以为之、什么不可以为之，哪怕像师父对于徒弟那样的教训、也不能比其严格；**第二**，移风易俗、倡导有力。报纸可以转移风俗、引导潮流，哪怕是如朝廷对于百姓那样的政令、也难以与之匹敌。故而，“其责重，故其力大；其力愈大，而其责愈重。”[3]“百年老店”《大公报》曾在“论说”中表明了自己关于报馆（社）用途与报刊的功能观点与立场，它是这般论述的：“一、可以知政事得失；二、可以及时了解乱民蠢动及立约通商情况，以便趋利避害；三、可以了解当前的国际形势，在竞争中立于不败之地；四、可以及时掌握新学、新艺。”[4]这在当时是比较有代表性的概括与总论了，反映出智识阶级对新闻纸的认识与思考达到了一定的水准。作为近世文明的一大动力的新闻纸，它“能以无厚入有间，能就人之喜怒哀乐与一切杂受杂触之情，而为之发扬，而为之布护。”[5]所以，新闻纸承载文明、衬托时尚、引领思潮、映衬舆情，是进入文明社会的必有之物。正因为它能够反映人的情感、表达人的诉求、延续民族文化、凝聚精神气质，使得它与人们的生活息息相关、与社会的运行休戚与共。而且，真美善的东西则发扬光大、极力鼓吹，进行宣传与保护；恶俗假的事物便予以驳斥、批评指摘，进行喝叱与屏除。

（二）新闻纸行业对其主笔、撰述的素质与涵养要求颇高

紧接着，花之安又深入论述说：“而公是公非，秉笔寓劝惩之意；无毁无誉，持论操月旦之评。是故载笔者，非具良史之才，不能膺作新闻纸之任也。”[6]新闻纸的编辑、撰述与评议（包括写作与报道、评价与议论），对于执笔者提出了较高的能力（如写

[1]报刊的新闻报道应真实可信、政治评论应公平正道、副刊娱乐应高尚道德，那么便开卷有益、多多益善。
[2]方汉奇主编.中国新闻事业编年史（上册）【M】.福州：福建人民出版社，2000：260.
[3]佚名.来论·论新闻纸与民智通塞有密切关系【N】.大公报，1902.9.12.

[4]大公报馆.阅报之有益.【N】.大公报，1902.7.7.
[5]佚名.论说·告新闻记者【N】.俄事警闻，1903.12.15.

[6]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

作能力）与素质（如人品道德）的要求。换言之，它对于主笔的综合“素养”要求很高、标准很严，或者说准入门槛及考核指标精准严格。作者认为，“非具良史之才，未足膺新闻纸之任。”[1]近代政论家王韬也曾反复重申：“西国之为日报主笔者，必精其选，非绝伦超群者，不得预其列。博古通今之士，以操其简。其立论一秉公平，其居心务期诚正，不参毁誉之私。”也就是说，“载笔者”必须具备中国古代“良史”之材才行——要有“宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存”硬骨头气质，要有“威武不能屈，富贵不能淫，贫贱不能移”的大丈夫气概。设若办报及昌言之人，“思想浅陋，学识迂愚，才力薄弱”[2]，必然以其昏昏、难使人昭昭了。清末重臣孙家鼐在改《时务报》为官报的奏折中宣称：“宜令主笔慎加选择，如有颠倒是非、混淆黑白、挟嫌妄议、渎乱宸聪者，一经查出，主笔者不得辞其咎。”[3]观此，他已对报刊主笔之人应具何种素质有较为深入的思考，希望朝廷（皇帝）予以高度重视。

为什么“主笔”非得具良史之才不可呢？这是因为，今日之报纸、即为记载当代之历史，书写当下的报纸、就是在记录既往之历史。责任不可谓不大！职务不可谓不重！角色不可谓不荣光！**第一**，主笔者要为人耿直、大公正直，没有私心杂念，不存偏僻之见，对朝野有清议、对社会存公理、对民众立公论、对国家有担当，做到惩恶扬善、激浊扬清，做到劝善惩恶、褒奖后进，建立起是非标准，设立好价值取向，既重清议、又重批判，既看实际、又看效力。要之，主笔必须做到客观中立、不偏不倚和公道正派、大公无私。否则，断然不是好主笔、甚至是欺名盗世之徒。**第二**，主笔者要无偏无私、无欲无求，持中秉正，一视同仁，对人物、对事件的陟罚臧否、褒扬贬斥，必须客观公正、准确到位，做到是非明晰、道德彰显。因而，如没有“良史”的才能与素质，就不能胜任新闻纸“主笔之人”的职务。抑或且说，哪怕勉强为之，也难苟其职，不仅影响社会声誉，甚或贻害社会、贻误国家。所以，中国“近代政论第一人”的王韬才会剀切直言：“秉笔之人，不可不慎加遴选。”[4]他的由衷之言，直至今天仍然极其重要。王韬之语犹如黄钟大吕，振聋发聩、启人心志，告诫我们的新闻工作者，要矢志不渝地坚守道德规范与伦理底线，杜绝道德滑坡、伦理失范，努力成为社会责任感强、职业道德感强的“主笔之人”。

作者例举了古代的一些新闻传播现象及其所反映出的舆论思想，借古喻今，以史为鉴。他论述说：“夫古之盛时，夏谚周语，学士犹能传说；观风问俗，輶軒不忘采访。言苟有当于事理，安见刍荛之莫献乎？”[5]我国古代全盛之时，文明勃发，文化鼎盛，经济繁荣，社会安康；可以毫不夸张地说，中国是世界文明的中心、万邦来朝的大国，

[1]刘剑涛编.编辑出版史研究【M】.开封：河南大学出版社，2014：55.
[2]梁启超.清议报第一百册祝辞.//转引自徐新平.通才·史家·政治家——中国新闻人才观的变迁【J】新闻大学，2003（1）：55-58.
[3]黄彰健著.戊戌变法史研究（上册）【M】.上海：上海书店出版社，2007：319.
[4]张之华主编.中国新闻事业史文选【M】.北京：中国人民大学出版社，1999：7.
[5]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

其他各邦[1]国则被视为追随者、学习者（当然，绝非传统士大夫眼里轻视的夷狄、蛮邦）。从“夏谚”、“周语”[2]开始，读书人和士大夫便能闻风奏事、清议朝政；同时，统治者在政治清明、国家开放之时，大都能够做到观风问俗、采访輶軒，以便了解民情、洞察民意，进而扩大了统治基础、吸纳了管理经验、汲取了行政智慧，畅通了下层士子向上层流动的通道，使得国家治理更加健康，使得社会秩序更加稳固。如果有利于国计民生、又有益于公共事业，开明的君主和爱民的官吏时常鼓励民间献“刍荛”（本意指砍柴负薪之人，借代普通、甚至底层的老百姓）之言，听取民间意见、择取士子建议，扩大了朝廷的信息（政务、民情）来源，扩展了统治者耳目见闻，表达一种虚怀若谷、虚心纳谏的政治气度与胸怀。这是数千年封建王朝，得以保持生机与活力、延续与继承和得以稳固社会、驾驭思想和维护统治秩序的法宝，亦是开放的、成熟的、大气的、雄壮的封建王朝（譬如唐朝）得以繁盛与强大的坚实的文化及心理基础。

新闻纸的横空出世与行远弗届，不仅打破了封建专制统治的思想钳制与文化垄断，而且灌输了民主观念、国家意识和普及了现代科学技术及知识、播撒了自由、平等、博爱的资产阶级价值观与社会理念，民主共和与人人平等的意识深入人心。由此，产生进化之伟力和造成社会之威力。一如作者所陈言：“况此新闻纸者，拾元圃之积玉，成数卷之佳制，大论长篇，固足掞文人之丽藻，即街谈巷语，亦可考习俗之方言。”[3]犹如百科全书一般的新闻纸，成为人们获取知识的最佳途径和精神必需品；沟通上下的新闻纸，成为统治阶级获得管理经验和维持秩序的最好方法。所以说，创办新闻纸之人，其才宜有潘、陆之富，其文俨操笔削之权[4]。即便他们没有官阶的尊崇、没有品级的等次，但确实在有循名核实之责，这就是为何非具良史之才未足膺其任的原故。

尽管，新闻纸以发布新闻、报道消息、进行评议、传播学艺（理）、娱乐消闲和登载广告为主体，它的章法万端、内涵丰富。而且积玉以储宝的资料蒐集、集腋以成裘的思想汇聚，令其愈发地精彩纷呈：仅仅数篇却多为佳作要文、哪怕几纸却多出锦绣文章。浏览其间、详实审读，不光是长篇大论、皇皇巨著足以让文人墨客一展身手、附庸风雅，哪怕是街谈巷议也可以作为考究、观察社会习俗与风土人情的依据与凭证。[5]综上所述，新闻纸的推广与散播，带给民众诸多教益，使得人们裨益匪浅。那么，作

---

[1]大多数封建官吏和传统士大夫并不认为其他国家是“国”，在奏章、书信、诗文中，往往称它们为“邦”，以示区别。他们认为，中国居天下之要，文明（化）、国（实）力均是天下的中心，各国都是仰望我大中华的“小跟班”。因此，唯有中国才够资格称之为“国”，而且是“泱泱大国”，其他地区或民族没有资格称之为国，他们只不过是附庸（属），甚至都是围绕、拱卫我国的化（域）外城邦、小民，并不与中国地位对等。比如说，朝鲜、越南国的最高统治者只能称为“王”（尚须得到中国的认可才行），而绝对不能称谓“皇帝”。一言以蔽之，在传统士大夫眼中外化之邦、蕞尔小国都是庇护于华夏文明的跟随者，“朝贡体系”的进贡者。

[2]夏谚，相传流行于夏代的民谚、俗语，指普通百姓的呼声；周语是《国语》中篇章，指忠臣良将的谏言。

[3]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

[4]李开军著.中国记者历史专题研究【M】.济南：山东文艺出版社，2009：176.

[5]不弃涓滴细流故能成江海、不辞泰山微尘故能成泰山，即作者所譬喻的“拾元圃之积玉，成数卷之佳制”，扩大了新闻范围、扩充了信息内容、扩展了报道速度，亦成就了新闻纸的广博与厚重。基于此，则有两大好处：一方面，新闻纸包含长篇大论，可以是文人相互唱和，也可以是士夫彼此呼应，形成和助力新文化、新思潮；另一方面，新闻纸包括了街谈巷语，也就是老百姓的话题，透过它可以知悉风土习俗、人情世故、

者自然得出结论：新闻纸之设，其益人不甚富哉？更何况，如今所谓的"新闻纸"，与以往迥然不同——它的社会功能与思想价值有了长足发展；或者说，新闻纸随着时代变迁与历史的衍变而日有所进、渐趋完美。它在原有的基础上，有了巨大的飞跃与极大的进步，成为民主政治的靠山和现代文明的后盾。进入近代社会以后，新闻纸的社会功效与文化功能越来越重要，扮演着一种政治资源、思潮源泉和现实需求的角色而存在、发展。作为新闻信息的载体及商业资讯的通道，成为与物质生产生活资料同等须臾不能缺失的必需品。试问：全球大通之后哪个国家或民族可以不需要新闻纸？现代社会，公民何以能够离开新闻纸？"业新闻者"地位之突出、价值之凸显，由此可见一斑，价值也不言自明。

我们必须承认，新闻记者乃"制造新闻之宗匠"[1]，新闻记者"应为国家意志所由表现之喉舌，亦即为社会民众赖以启迪之导师"[2]；据此，由朝廷或政府大兴（设立）的各省（郡县）"新闻官"必须是"性品诚实不阿者"[3]，必须是品德高尚、质朴忠直之人。那么，经由这些道德完美、品学兼优者的引领与作用下，报纸期刊等大众传媒，"影响了公共领域的结构，同时又统领了公共领域。"[4]由于报刊、杂志等早期大众传媒（印刷出版品）所传递与散播的是社会之中负责任、有担当的精英或先知及其理性的、思辨的、批判性的思考与声音而不是"非理性和被操纵的意志"[5]，因而可以产生深透人心的力量、浸入骨髓的效能。可以这么说，正直、忠诚、清廉、务实的新闻记者们越来越在这个社会发挥着不可替代的作用；亦可以断言或预期，他们"在开明治化之国必占有高等势力，而在未开或半开之国则所占势力颇为微翡，而所肩之责任则校诸治化开明国转为重大繁钜。"[6]西方资产阶级国家及大众，往往将新闻记者视为与国王、法官、贵族同等地位的社会"第四等级"，承认他们是真正的"权贵阶级"、是不戴王冠的"无冕之王"和不着法袍的"大法官"——他们基于道德的立场、正义的指向和社会责任感、历史使命感，对国家进行监督、对国民进行向导，出于公心，着眼公益，以报刊为工具、以文章为武器，去指点江山、评论事件，去谋划国是、建言献策。

有鉴于此，从事新闻事业绝非普通、亦非易事。那么，"从事斯业之人，思想浅陋，学识迂愚，才力薄弱，无思易天下之心，无自张其军之力，第四种族何时始见其成

方言土语。如此说来，新闻纸对社会各个阶层的人们都不无裨益，增添了生活的情趣，营造了文学的氛围。

[1]赵建国著.分解与重构：清季民初的报界团体【M】.北京：生活·读书·新知三联书店，2008：38.
[2]蒋介石.今日新闻界之责任【J】.新闻学季刊，1940（3）.
[3]洪仁轩.资政新篇·新闻官.//转引自戈公振著.中国报学史【M】.北京：中国文史出版社，2015：41.
[4]（德）哈贝马斯.公共领域的结构转型【M】.曹卫东译.上海：学林出版社，1999：15.

[5]展江.哈贝马斯的公共领域理论与传媒【J】.中国青年政治学院学报，2002（2）：128.

[6]佚名.告新闻记者【N】.俄事警闻，1903.12.15.

立。"[1]这些"业新闻者"，他们代表了社会的良知与公论的标尺，他们确是社会的引路人、国家的瞭望者、大众的精神导师，应该而且必须道德高尚、品质无暇。一言以蔽之，他们是这样的先觉之人、忧患之士和尚德之群：德字为先、学识渊博且学贯中西；品高身范、一身正气又两袖清风。实质上，当今社会，职业新闻传播者[2]在日益精细化的社会分工中，担负着极为特殊的社会公义、大众公论的职责。新闻事业具有强大的、隐蔽的、持续的且难以估量、无法抗拒的社会影响力与舆论作用力[3]，"注定"了新闻从业者的素质与涵养。

二、新闻纸的两大社会及政治功用

为什么"新闻纸"横空出世便拥有了巨大无朋的政治力量与深刻持久的社会影响呢？作者进行了透辟的阐释与深入的分析。

（一）足不出户，通晓天下

编者坦言："是故得新闻纸而阅之，则上自家国之事务，下及各处港口之事务，与夫时势之得失、货物之低昂，无不可周知而洞悉，所谓不出户庭而周知天下事者，岂外是欤？"[4]新闻纸上关国计民生、下及小民稼穑，大大小小的事情，上上下下的资讯都能通过新闻纸得以传播、发散与推广、普及。对此，文汇报总结得到位，它这样告白："上至国家大事，下至市井琐屑，乃至切身痛痒，有意见不妨贡献，有问题不妨讨论，有义愤不妨控诉，有愁苦冤屈，或什么难以解决的疑难杂症，也不妨公开提出。"[5]所以，通过阅读、浏览新闻纸，上自国家事务、下及各地情事，以及时事政治、国势情形、货物价值、国际形势等新闻及消息均可以周知和洞察，将一干信息尽收眼底、使得大量知识了然于胸。正如古代读书人所言的"不出户庭，周知天下"、也是士大夫正所谓的"一纸在手、万事无忧"，说的就是这个道理。由此可知，开办报馆、举办新闻事业，决不是仅仅靠一、二个人或少数人才能够承担得起、完成得了的；特别是，报业进展到当代，需要更多的专业人才队伍、组织机构参与其中，必须进行分工合作，必须大家齐心协力；其中，还需要更多的政府扶持、经济襄助与社会力量投入。当时，新闻纸的主要内容（版面）包括：上而国政、下而民事，各等学问、各种学说，以至小说俚谈、无不搜集。总之，凡当今辩论要者，亦书之以充识见；而无论事之巨细，靡不俱登载其中。近则知一乡一邑（小报、杂报），远则悉一省一国（官报、公报），统其

---

[1]梁启超.本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历【N】.清议报（100 册），1901.12.21.

[2]现代社会，新闻工作是一种专门化职业，媒体从业者是一批专业化的群体，它/他们主要以现代化的新闻传播手段或渠道，主动、积极且认真、负责地向社会与公众提供、共享与发布、报道确切的消息与真实的新闻以及传播其它各种各类商贸信息与服务资讯，以期实现大众媒介对社会价值的调控、公众舆论的引导。
[3]刘继忠等.农业新闻传播【M】.北京：中国传媒大学出版社，2006：102.

[4]沈云龙主编.近代中国史料丛刊三编·自西徂东【M】.台湾：文海出版社，1966：96.
[5]文汇报馆.请大家都来讲话【N】.文汇报，1946.1.1

功效即在于以寓劝戒、以备观鉴。如此一来，新闻纸可以言世事、可以知世情、可以求通达、可以去壅蔽。反过来看，如果没有新闻纸，则思想沉闷、文化颓唐、经济低迷。

同处 19 世纪的著名大报《申报》“主人”在其创刊号的《本馆告白》中谨白曰：“夫天下至广也，其事亦至繁也，而其人又散处，不能相见也，夫谁能广览而周知哉？新闻纸出而凡可传之事，无不迁播于天下矣。自新闻纸出，而世之览者，亦皆可不出户庭而知天下矣！”[1]近代四川《渝报》同样认为，“足迹不出户庭，而天下利弊损益，皆可自操其权也”[2]、“四民无论居于何处，凡各国之事无不得知，即偏地球之国，亦无有遗者”。[3]而在当代，很多中国人都喜欢看《新闻联播》，就是因为在短短的 30 分钟以内，得以概括性、鸟瞰式地迅速了解国内外政治、经济、文化大事与政策动态。无独有偶，《申报》又在其《本馆条例》中坦陈：“新闻纸之设，原欲以辟新奇、广见闻、流布四方者也，使不事遐搜博采，以广我见闻，复何资兼听并观以传其新异，是不可徒拘于一乡一邑也。”[4]在张之洞的《劝学篇》中亦有这般记叙：“不出户、知天下，罕更事、知世变，未从政、达民情。”[5]高度概括了新闻纸（大众化报纸）的通晓天下、传播宇内之功效。在 1876 年 11 月 23 日出版的《新报》第创刊号上，它曾这样详实地写到：“上至都门要事、省道除迁、泰西政治，下至万姓舆情、百农禄亏，甚而日内之异闻稗言，凡此种种，亦皆应为官商者所晓察，而断无疏漏之理。……通都政事，夷情洋务，事无巨细，尽皆登载，务使报事准确可靠。门祚兴替，里巷琐闻，凡为下民喜闻乐见者，亦有载焉，务使阅者收信手拈来之效。”[6]这段精辟的言词，详细论述了新闻纸采集信息、报道“要事”以及察探舆情的功能。

新闻纸是观察社会的一面镜子，善恶美丑俱在目前，是了然世界大势的一个渠道，映射出新的思潮，表达了新的观念。新闻事业并不仅仅只是传播一条条新闻、发布一个个信息，同时更是在为一个越来越纷繁复杂的社会建构一整套应付日常生活的现实图景和价值体系——这就更不是任何个人所能做到的。近代不少知识分子，如王韬、梁启超、康有为、马建忠等均认为，报馆之设立可以达到不出户庭而周知天下事的宏愿，并且主张一切循例、仿泰西报馆章程办理。“大公报主人”英敛之深刻地覃思并论扬：“报纸则合朝野而编摩，极体制之美善，上自公卿，下至士庶，皆可不出户庭而识天下事。……要在集思而广益，但使民间疾苦达诸长吏庭除。……大而国家政令之因革，远而人情风土之异同，中外交涉之要务，商买贸易之利弊，与夫一切惊愕可喜之事，凡是新人听闻者，无不具于尺幅。”[7]他以冼练的笔法、深透的观察及浓缩的笔调，高度概

[1]（美）格里德尔著.知识分子与现代中国【M】.单正平译.天津：南开大学出版社，2002：110.
[2]胡太春著.中国近代新闻思想史·增订本【M】北京：东方出版社，2015：214.
[3]靳明全主编.重庆抗战文学与外国文化【M】.重庆：重庆出版社，2006：24.
[4]（英）柏德逊著.中国新闻简史：古代至民国初年【M】.王海等译.广州：暨南大学出版社，2013：26.
[5]张之洞著,孙甲智点校.劝学篇·輶轩语【M】.北京：中国盲文出版社，2014：70.
[6]（美）白瑞华著.中国近代刊史=THE CHINESE PERIODICAL PRESS 1880-1912【M】.苏世军译.北京：中央编译出版社，2013：93.
[7]英敛之.说报【N】.大公报，1904.1.6.

括出新闻纸居室内可朝闻天下、不出户可抵掌世事的巨大文化及精神价值，以及透过这一传播现象更深层次的思想表达之效用。无独有偶，近代思想家郑观应同样精辟论析道：“自新闻纸风传，而灾民流离困苦情形宛然心目。于是施衣捐赈，源源挹注，得保孑遗，此有功于救荒也；作奸犯科者明正典刑，闾阎安枕，此有功于除暴也；士君子读书立品，尤贵通达时务，卓为有用之才；自有日报，足不逾户庭而周知天下之事，一旦假我斧柯，不致毫无把握，此有功于学业也。”[1]郑氏目光如炬地指出：从正面看，新闻纸有利于反映民生国情、有利于救助灾荒、有利于读书立品；从反面看，新闻纸有利于铲除作奸犯科、有利于杜绝弊政稗官。如此，则通达时务、卓为有用。

吴恒炜透析说：“报者，天下枢钤，万民喉舌也。得之则通，通之则明，明之则强，强之则政举而国立，教修而民智。”[2]古代人们所构想的“千里眼、顺风耳”，不正是藉助新闻纸（近代传媒）而成为了现实吗！再加上“朝甫脱稿，夕即排印，十日之内，遍天下矣”[3]的令人惊叹的快速与便捷，更使之魅力无限、激情四射，先人可能从未想到过中国会有这样的媒介和巨大的伟力。广设新闻纸，以期“务使穹苍之大若在指掌，沄海之遥如同衽席。是以琐事皆登诸记载，异事不壅于流也”[4]的目标变成现实。进而，彻底改变过去“整个封建统治阶级虚骄自大，不仅帝王宣传抚育四海，而且整个知识界也徒知侈张中华、未睹瀛寰之大，对外面的世界茫然无知”[5]的闭塞、短视及落后、昏昧的全民状况。正是因为“知识的落后也就是人的落后，由于缺乏外界的交流，人的精神世界苍白，眼光狭隘”[6]和现代国家之间的竞争根本在于“民国智识水平的竞争”，所以，求知识于世界显得尤为重要。

（二）上情下达，去塞求通

揆诸既往，考鉴历史，我国古代统治阶级对于上下联通、内外相连的信息传播系统高度重视，以之为国家政治的工具与社会管理的手段，正如史家论陈：“明目达聪，唐虞之盛德，采风问俗，三代之隆规。自古圣贤明王，未有不通达下情而可臻上理者也。今之论治者，皆以贫弱为患矣。臣窃为贫弱之患忧心，壅塞之患最深。”[7]维新派人

---

[1]夏东元编，郑观应著.日报·上.郑观应集【M】.上海：上海人民出版社，1982：345.

[2]吴恒炜.知新报缘起【N】.知新报（第 1 号），1897.2.22.

[3]解弢.小说话【M】.上海：中华书局，1919：16.

[4]韩丛耀等著.中国近代图像新闻史（1840-1919)【M】.南京：南京大学出版社，2012：24.

[5]王德志等著.清末宪政思潮研究【M】.济南：山东文艺出版社，2012：2.

[6]严瑞珍等.山区的综合发展——理论分析和太行山区经验报告【M】.北京：中国人民大学出版社，2004：235-236.

[7]戈公振著.中国报学史【M】.北京：中国新闻出版社，1985：38.

士普遍要求“将报广为流通，以开固陋，俾周知中外时务。”[1]西方列强，更是如此，特别是到了近代，随着资本主义制度在西方的普遍建立，新闻纸扮演了不可或缺的角色，即梁启超所一直强调的：“泰西之人视报纸为人生要务，民智之开，报纸之多，国之所以强也。国民程度之高下，智识之开塞，风俗之美恶，可根据报馆之多寡、销路之畅滞，记载议论之明通猥鄙衡量。”[2]通过比对西方列强可知，欧美之人高度重视报纸的社会作用，并将之视为与民智开阖、国家强弱、国民高下、智识通塞、风俗美恶休戚相关。此外，这位被誉为“舆论界之骄子”的维新派知识分子，还在他撰写的著名的《论报馆有益于国事》一文中深刻指出：“觇国之强弱则于其通塞而已。血脉不通则病，学术不通则漏；道路不通，故秦越之视肥瘠漠不相关；言语不通，故闽粤之与中原邈若异域。惟国亦然，上下不通，则无宣德达情之效，而舞文之吏因缘为好；内外不通，故无知已知彼之能，而守旧之儒乃鼓其舌。”[3]梁启超在考镜和探究世界近现代史之后，找出了问题的根源与病灶的症结，他肯定地说到：“中国受侮数十年，坐此焉耳。”梁启超之论断振聋发聩、声犹在耳。综观梁启超从业“言论”的一生，他不止一次地著文反复论说：“凡一国之强弱兴废，全系乎国民之智识与能力；而智识能力之进退增减，全系乎国民之思想；思想之高下通塞，全系乎国民之所习惯与所信仰。”[4]求通达识、开悟知变，方法万千、途径多方，但开办报馆则总其端。此时，梁氏的观点较之前更为深入，他论证了“去塞求通”对开民智、增智识、立信仰的无可替代的作用。

不宁唯是，闻名遐迩的百年大报《大公报》也曾赞誉说：“夫报者，诚一国之代表者也。国民程度之高下、智识之开塞、风俗之美恶，要以报馆之多寡、销路之畅滞、记载议论之明通、猥鄙徵之。有人焉，古今成迹之得失、中西政治之优劣，全局在胸、燎若观火。陈一义也，而天下莫之或摇；发一言也，而是非因之以定。彰善弹恶，激浊扬清，心如鉴衡，目同秋水，夫安得不政府监督乃者？……夫报者，所以存三代之直，已堪唾弃，况复加以种种罪孽，种种痛苦，奸淫邪佞，臃肿溃烂，流毒传染，污我报界！予之为此说也，固非为个人而发也，独惜我国之颠连困顿，一至于斯，而更有些晦盲否塞之报，以痼蔽人心，闭塞风气，而国民岂复有飞扬发达之一日。”[5]对于报纸的社会功能、对于新闻的政治功用、对于论说涤清旧俗、激荡人心的效应，作了高度的概括和全面的总结，充满了肯定之词与赞赏之感。彼时，清季民初的不少时人俊彦普遍认为“君主立宪”道路是解决清末中国落后问题的关键，立宪国之言论如人身之血脉；也即是说，如果将一个国家比作一个人，报刊便是血管血脉：人身之血脉有所停滞，则其人精神必呈麻木不仁之象；社会之言论有所阻塞阻塞，则其国之政治必呈消沉不

[1]李西臣著.四川近现代文化名人法律思想研究【M】.北京：中国法政大学出版社，2014：72.
[2]英敛之.原报【N】.大公报，1902.6.22.

[3]汤志钧著.戊戌变法史（修订版）【M】.上海：上海社会科学院出版社，2015：101.
[4]梁启超.论支那宗教改革.饮冰室文集（第三集）【M】.昆明：云南教育出版社，2001：1334.

[5]英敛之.说报.也是集【M】.天津：大公报馆刊行，1907：14.

进之观。这与维新派思想家郑观应的观点不谋而合，他也曾透辟指称："人才之识，得诸见闻，若闭其见闻，则与塞其灵明无以异。盖见闻不广则思虑不长，思虑不长则谋猷必隘。……而思虑俱从见闻生，见闻多由日报而生。"[1]由上可知，唯有上情下通、方能明目达聪，亦唯有去塞求通、方可广开见识。报纸置身其中、参谋其事，为智囊与外脑、为参谋与助手，担纲发布信息、传递资讯及报道新闻、评论时政当仁不让的首要媒介。

为此，作者剀陈："是故有此新闻纸之设，则下情得以上达，而不至疾苦有所难宣；有此新闻纸之设，则上谕得以下告，而不至政事多所隐蔽。其以通上下之情，资见闻之益，何快如之？"[2]果如此，我国能够大力推广和全国范围普及新闻纸，裨益无穷，善莫大焉。假以时日，中国广袤国土上可以新闻报馆林立、新闻报遍及，如此一来下情可以上达，民间疾苦可以上达天聪，让统治者知晓，民情不至被阻挠；同时，上谕可以下传，统治阶级的意图可以晓谕民间、通告全国，政事不会被壅蔽。所谓去塞求通，它的关键所在就是一个"通"字，亦即：打破传统模式与封建体制对各类信息的垄断、控制与封锁、独占，以求社会信息传播及新闻资源扩散的畅通无阻。试问，有什么事物可以达成这样的目的？又有什么利器可以达到这样的效果？晚近以来，还有什么媒介能够比新闻纸更快速和高效的呢？可以说，新闻纸是近现代以来无法替代、不可逾越的互通有无、去壅解蔽的最佳途径及方法。

无独有偶，近代官报的模范、政府公报的前身——《北洋官报》亦曾郑重宣称："大易之义，上下交而志通为泰，反之为否。诚以民与民相积而成国，必有人焉以治之。……古者鞀铎之设，刍荛之询，皆欲使下之性毕大于上。而象魏之悬书，月吉之读法，则欲使上之意遍喻于下。……然则求其所以交通上下之志，使人人知新政新学为今日立国必不可缓之务，而勿之狃习旧故之见疑阻止上法，因不能无赖于报馆也。"[3]就连被视为保守落后、封建迂腐的封建官报，都发出了这样的声音、表达了这样的政见，可知报馆之风行、报社之赞许。其实，交通上下、互通有无，使人们获得新知、使新（西）学得以推广、使朝廷新政便捷推行，则莫如广设报馆、大兴报刊，凡此种种无不有赖于报馆（社）之用。

三、监督政府、向导国民，其职匪不重哉!

之所以，中国在近代以来落后挨打、受尽欺凌，国力日见萎靡、国势一蹶不振，主要原因就是因为制度落后、思想停滞、朝廷腐朽、民人闭塞，以及人文精神缺失、国民意识未萌。反观西方列强则不然，它们之所以迅速得到发展和强盛，就是因为生

[1]郑观应.盛世危言·日报//转引自胡礼垣.近代中国史料丛刊编辑·胡翼南先生全集【M】.台北：文海出版社，1976：414.

[2]花之安.新闻纸篇.//转引自世纪出版集团编.近代文献丛刊·自西徂东【M】.上海书店出版社，2002：178.
[3]刘剑涛编.编辑出版史研究【M】.开封：河南大学出版社，2014：55.

产力的巨大发展和国民智识大开（智力水准提高），以及经济水平的上升、文化事业的普及、社会教育的推广。“新闻纸”这一行业或领域，都是为了拓宽人们的学问、增加大众的识见，也寓意规谏朝廷、劝善惩恶。自传教士报刊传入中土之后，我国传统报业爆发出新的生机与活力，各种各类的新报喷薄而出、汹涌而致。进一步讲，如果“新报”（按照传教士模式和以资本主义国家报纸为蓝本而创行的新式报纸，它与旧时代的报刊迥然不同，于本质上而言是区别于传统的封建邸报和官报的），采风问俗，寻贫访苦，探求真相，求索事实。要之，它既承荷史家之精神，又担负当代之价值；一边作民间的公共话筒，一边为官员的政治表率。

（一）报馆及其主笔拥有巨大无朋的伟力

表面上看，西方各国新闻馆（社）鳞次栉比、广泛设置，想来与一般机构并无太大区别、又如芸芸众生一般不足轻重；而且报人无官职、无权势，似乎也属于无职无守、无位无权者流，他们没有掌握特权、没有占据高位，如何能让大众听命或顺从呢？然而，新闻业吁衡世事、目击时艰，“其立论甚公，其议事甚当，不避权势，不畏奸豪”、“苟有非理之处，皆得从容论议，寓规谏之意，陈事势之机，叙事则质而不俚、曲而善达”[1]，则非报馆担责不可、非报人担当不可，以期许作为监督政府的“第三等级”和成为化育人民的“大学堂”。督考政府、导向国民、检测社会、导引舆论，历来就是新闻传播事业首屈一指的社会功用和大众传播媒体首当其冲的媒介功用。对此，新闻业责无旁贷、义无反顾。

概言之，新闻报馆（社）林立、遍及城乡，它们表面上看上去无权无位，既没有政治的强制力、也没有法律的制裁力、还没有道德的约束力，看起来似乎无足轻重、可有可无。然而在实质上，它们却非常有分量、有价值、有政治作用力、有社会影响力、有舆论引导力——它们既能权衡国是、斟酌损益，又能针砭时弊、毁誉褒贬，可谓一言可以兴邦、一文重于九鼎。进言之，由它们所引发的舆论力量具有无可比拟、巨大无朋的威力，丝毫也不亚于政治强权或军事势力。试观，任何人（包括总统、将军权势人物在内）在报纸等大众传播媒介面前都不敢肆意妄为、心存忌惮，不仅普通大众畏惧、连政府高官也时感害怕。可以想见，报馆推动公言或促进舆论的正面力量是无形且巨大的、深透且久远的，任何个人或团体都不可能也不敢忽视、漠视或挑战、抗拒其伟力。

《申报》诸君在比较与研析中西新闻事业之后不无感慨地说道：“总主笔虽无职位于朝，而名贵一时，王公大臣皆与之交欢恐后，常人之踵门求见者、罕睹其面。是以皆愿为是馆之总主笔，而不愿为英国之宰臣。宰臣之所操者，朝权也，而总主笔所操者清议也，清议之足以维持国是，泰西诸国皆奉以为矜式。由是观之，日报一道安可

[1]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

忽乎哉！"[1]一份有影响力的知名报纸，它的总主笔虽然没有行政（政府）职务或级别，但却名贵一时、朝野倾慕，不仅王公大臣争先恐后地予之交往，而且普通民众也非常尊崇。与位高权重的宰相相比，主持报刊舆论的总舵手——主笔，毫不逊色、丝毫不差。就这个意义而言，报馆总主笔是不是宰相的"宰相"、"不戴皇冠的王者"（集中体现在舆论引导力与民望所归上面，是传播学所谓舆论领袖）。为什么报馆总主笔如此受人尊重与推崇呢？是因为他们掌握了清议之权，而清议又恰恰是维持国是、维持社会的重要力量，为社会所遵从、为人民所尊奉。

不过，报馆的仗义执言，报人的挺身而出，必然引起贪官污吏的忌恨与嫉妒，使两者之间的矛盾日益激烈、以至于不可调和。一方面，新闻纸想方设法报道真实新闻、传播客观信息、进行舆论监督、臧否时政人物；另一方面，独裁者、强权者千方百计限制、遏制新闻监督权，打击、破坏敢于发出己声、敢于秉持公论的新闻人。论者曰："报馆者，发表舆论者也。舆论何自起，必起于民气之不平，民气之不平，官场有以激之也。是故舆论者，与官场万不能相容者也，既不相容，必生冲突。于是业报馆者以为之监督，然后官场所忌惮或能逐渐改良，以成就多数之幸福。此报馆之天职，即国民隐托之于报馆者也。"[2]生发民隐，导育民众，不惧官场，不惮官吏，以人民的幸福、国家的福祉为根本是每一份报纸、每一家报社、每一个报人的正确选择与追求，不平则鸣，不默而生，执著坚定、不惧牺牲争取笔的解放和言论自由。

（二）报馆及其主笔担荷维持清议、主持公论之角色

花之安指出，"且夫儒生立说，其劝善惩恶，或寓之诗，或作之文，或发之于稗官野史，劝忠而抑邪，褒善而贬恶，亦娓娓动听矣。然未若新闻纸之近事足征，士农工贾皆可备览，其劝戒为尤广也。"[3]况且，通过对传统的儒生立说（儒家学说）和新闻纸的比较不难发现，社会已经不再满足于传统的传道授业解惑了，精英式或小集团式的授受模式在逐步地解构并在大众传播媒体的辅助与作用下再度重构。近代以来，通过报纸等大众媒体报导新闻、传递消息、告知情况、解释时政显得多么地重要。中国，向来以文物昌盛著称，素称声名文物之邦，但是在报馆的建设与报社的推广方面却乏善可陈，甚至多年来未有所闻(实际上是在委婉地讥讽与劝谏中国异常强大的保守势力)。如此一来，必然导致上下隔绝、情意不通，社会难以整合，民心难以收拾。而朝廷之政事、官吏之设施，以及普通百姓对其是非得失、毁誉褒贬的评价与判断，亦有所莫辩、难以获知。尽管，当前朝廷已经颁布旨意——在这道以皇帝的名义发布的上谕中明确宣称：要求京师及各省广泛颁行《京报》，其内容与主体则以"叠发百官升迁、太史陈奏之事"为主。可是，这些所谓的"京报"，与现代的政府公报很相似，局限于各级

[1]胡太春著.中国近代新闻思想史（增订本)·下卷【M】.北京：东方出版社，2015：463.
[2]苏报馆.论湖南官报之腐败【N】.苏报，1903.5.26.

[3]（德）花之安.新闻纸论.自西徂东【M】.上海：上海书店出版社，2002：178-181.

衙门流通，绝不是面向全体人民的“大众读物”，全然没有跳出“邸报”的藩篱；并且，它还仅限于官吏、缙绅、读书人阶层的阅览，普通人不仅无从获得、更无法知悉其中内容，亦所谓的“惟缙绅阀阅、衙署幕僚乃得备览，而庶民则于京报亦鲜得全窥”，这是朝廷“京报”或曰衙署公报的“天生”（统治者对此却视而不见）的一大缺陷，使之无法成为真真正正的“新闻纸”。实质上，《京报》等封建官报的推行与普及，只不过是旧时代封建邸报的翻版或者更新而已，和新瓶装旧酒并无二致。哪怕这之后发展到“政府公报”（如北洋政府时期）阶段，它仍旧在根本或本质上无法、无力、也无心突破。综上所述，封建时代的所有“报刊”并不是真正意义上的近代报纸，它不具备近代报纸的诸多特征。严格地说，京报、小报等封建官报即便带有一定的商品经济特点，但依旧不能完全算是近代化报刊（如仅供封建统治阶级及传统士大夫阅览，便是相当严重的局限性）。

论者有言：“今夫朝廷寄封疆于督抚，民隐实难周知，倘据一面之词，则诈伪作奸者易于蒙蔽，以故委员访查，而见利忘义，不能无曲直混淆之弊。而新闻纸则查察真确，不敢妄谈，而于民间疾苦冤屈，亦可借以遍达。”与以往历朝历代的封建王朝一样，清朝实行的同样是君主专制体制（中央集权政体），皇帝总揽一切国事、对大小事务进行裁决。但是，皇帝不可能仅靠一个人管理这个庞大的国度，他必须依靠各级官吏及国家机器来运行，这些各个层级的官僚成为了皇权的“代理人”。有清一朝，封疆大吏权力很大，主管一省或几省的民政、财政、军政大权，成为实际上的“一方诸侯”，就连府官、县官也被讽刺为“破家的知府、灭门的县令”，可见各级官吏对百姓拥有生杀予夺的“绝对权力”。对于这批位高权重之人，朝廷虽然有各种监督机制（如御史制度、巡按制度），但仍然存在一定的漏卮与较大空白。无怪乎，雍正等皇帝使用“秘折奏事”这种关涉隐私的方式来加强督察督办了，就是为了直接获得来自底下或基层的声音、了解掌握真实情况。作者认为，“为国家者，新报馆之设，曷可缓耶？虽朝廷设有御史，劾奏百僚之过举，申理庶民之冤抑，然御史一途，满汉十二员，其属十三道，每道满汉各一人，只得三十八员，又皆萃于京师，于各处民间利弊，安能洞悉？纵或不平则鸣，但多得之风闻，以故动费朝廷委吏查察，因此官吏多方回护，莫得真情。”然而，御史不足恃、清议不足畏，仅仅依靠过去自上而下、有名无实的言官考评、清议监督往往会失灵（效）。监测或督考那些主宰国家命运和前途的当权者，创设新报馆无疑是一种全新的途径与全息的视角，既可为民申冤、代民上诉，又可监察百官、弹劾酷吏。

言而总之，既然创办报社（纸）如此重要、怎么能一刻可以延误、一时可以耽搁？近代发展起来的“新报”能够访采及探索，较之以往的邸报、京报、小报而言，其先进性表现在：哪怕穷乡僻壤也不忽略、即便偏远地区也不忽视；无论事之大小、巨细与人之高下、贵贱，皆得以全部录入其中；不特传之本国，而且传之异邦，国内国际一体照录。如此一来，下（小）民等弱势群体受屈、有不能自鸣者，新报可代不平之鸣——在事实上成为民间公共舆论的发声器。质言之，即便是偏远乡镇、崎岖山区，其益处也能一体均沾；无论是大事小情、轻重缓急，都能详尽记录在案。不单是记述本国

之事务，连外国[1]情事也悉数记录下来，这些对于开阔学者识见、拓展国人眼界、具有世界意识，同样大有裨益。显而易见，报纸是现代文明的灯塔与思想文化的启明星。

尽管在当代报纸已然式微、报业“寒冬”已经降临，被电视、网络、手机（微信微博）等新媒体挤压到逼仄狭窄的空间、生存不易，但它昔日文化引领、思潮勃兴所创造的辉煌不容置疑或否认。

四、余论

“自西徂东”一语，单从字面意思来看，意思为“从西到（往）东”的简单之义。然而，这样的释义似乎过于简陋与粗疏，熟知和深谙中国文化与习俗的“洋学士”、“中国通”和传统历史文化长期培植与熏染的“秉笔华士”绝不会这般草率、亦断不会这么浅薄[2]，显然，这是一语双关（暗喻）之意。这里，透过字面上的解释稍作深入思索可以探知，它既指西方现代工业文明地理（物理空间）意义上的从西到东，又是其思想文化及价值观念的散播与扩充（精神气质）上的自西向东，还意味着东方文明[3]的衰微、西方文明的崛起——工业革命极大地推进西方社会生产力的飙升与飞跃，“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切时代创造的全部生产力还要多。”[4]资本主义世界迅猛崛起，便汲汲于扩张资本市场、攫取海外（殖民）利益，带了文化思想、社会制度、经济体制一系列的变化与更新。

由此，“中国在古代一直是东亚文明（乃至世界）文明的中心然而日本、朝鲜、越南周边国家深受儒家文明熏陶”[5]的情况被改写与颠覆——无知、野蛮的番邦与洋人们逐步翻身、反要做主。挟持先进生产力的巨大能量、资本主义强国将世界裹挟而前，对

[1]在清朝士大夫眼中，外国始终只能叫“邦”或“藩邦”，并非与中华对等或并列的国家。他们普遍地认为，只有中国才能有资格或配叫“国”或“大国”、“上国”，是普天之下的文明中心、政治中心与统治中心。这样的论述，在清人的奏章、报表、文集、诗词等之中很常见，可见“华夷之大防”在他们的脑中根深蒂固。

[2]赅括来说，《自西徂东》（含“新闻纸篇”）一书的独到与特殊之处在于：它以我国传统文化为背景、又结合西学西艺西法，进行了中西汇通和中外杂糅，既满足了文化侵略的需要、又符合中国士夫的要求。其基本写作脉络为：一是正面讲明所探讨的中国及世界问题的极端重要性；二是列举中国在该问题上所犯的错误或缺陷，引起当轴者的重视与反省；三是引介西方在该问题（处置）上的优越之处；四是念念不忘传布、颂扬基督教义，提出中国社会必须以宗教的教理与方法进行改良；五是口吻、语气等与士大夫相似或相近。

[3]作为四大文明古国的中国，是唯一一个赓续至今、从未间断的东方文明，尤其是以儒家学说为核心的华夏文明，具有强大且深邃的向心力、凝聚力与同化力，同化了多少外邦异族，感化了多少酋长藩领，以博大的胸怀、不凡的气度涵养、悦纳四海，使得以中国为代表的东方文明长期雄踞东方、傲视寰宇，深厚的文化与强势的国力造成了万邦来朝、诸夷来贺的局面，日、韩等国一直都是中国虔诚的“学生”。东方，英语为 the Orient，也泛指东半球、亚洲。考究该词的词根即是“太阳上升的地方”、“新生的、闪闪发光的”、“根本的”、“主要的”、“基础的”的意思。也就是说，在“大航海时代”尚未开始、寰球大通仍未发生之前，西方视东方为世界的根本和文明的源头，西方人士普遍对东方大国——中国充满了好感与尊崇，带着好奇、羡慕与向往，特别是通过马可波罗的视角使西人普遍认为中国是一个“遍地都是黄金”的富庶之地。

[4]许知远主编.东方历史评论（第 3 辑）【M】.桂林：广西师范大学出版社，2013：205.

[5]吴少进著.马克思民生思想及其中国化探论【M】.合肥：合肥工业大学出版社，2015：88.

外扩张、侵略之路，“企图通过掠夺、占领、殖民贸易和强迫改变信仰，将东方卷入一个更大的世界”[1]，试图瓦解中国这个自在自为的文化实体，于实质上成为全球化的滥觞与一体化的先导。从此以后，西方文明（世界）傲视全球、雄霸天下，资产阶级生产关系“撬动”了寰球——它们以炮舰为后盾、以传教为掩饰，意欲挟资产阶级强大鼎盛的势力，迅速囊括瀛海、彻底席卷宇内，整个世界或主动或被动、或情愿或不情愿地被纳入资本主义体系——这是一股无法阻挡的历史潮流，任何抵抗都是徒劳无益的，任何回避都是不切实际的。对此，刘禾先生有过精辟的阐述：“在一四零零——一八零零这长达几个世纪的时段，就一直存在着一个围绕亚洲、尤其是围绕中国的世界经济体系，欧洲则长期处于这一体系的边缘。直到十九世纪，局面才开始扭转。也就是说，欧洲居于中心的时间来得很晚、也很短。”[2]这是因为在历代封建王朝的世界体系概念中中国是中央之国，几千年来有很多附庸国附从、对中央朝廷马首是瞻并按时朝拜、定期进贡。约定俗成的“进贡关系”，才是中国惟一认可的国际关系准则；反过来说，国与国之间法律意义上的平等观念，就中国历史观念考察是不可思议的。行文至此，笔者着力指正的是思想文化的国际交流，要做到“面对西方探寻自己的认同性，立足中国的实际状况迎接现代性，从单纯的革故鼎新或盲目的模仿学习中挣脱出来构建自己现代文化的可能性”[3]，始终维护自己的优秀传统文化，极力避免“邯郸学步”的盲从和“外国的月亮就是圆”的媚外。

其实，文化或文明犹如河（水）流般产生巨大的惯性及势能，总是从先进文化（明）、灌溉或输入到落后文化；反过来说，落后文化（明）总是会被先进文化（明）所最终征服。事实上，近代以来西洋文化灌入中国，致使“各种现代学科植入中国，培育了中国的现代学术人才，推进了中国的现代学术研究，各门学科逐步发育起来，启动了中国学术与西方学术的对接。”[4]主观上考察，来华外人没有使中国富强的意意思、更没有让中国振兴的意愿（当然也没有这样的义务），但在创刊办报、发表论说的过程中，客观上传播了新知、启迪了智慧、开拓了眼界、教化了民众，带来现代思想文化与文明制度，还推动了中国的近代化历程。据此，凡事不仅要看主观愿望，更要看客观效果；不仅要看理论述求，更要看实际运行。就这个意义来看，这些不远万里、甚至历经劫难的传教士们的身份并不那么单纯，其目的也并不那么简单，除了正常的传播教义之外，他们还经常性地从事过其他的“工作”（诸如搜集消息、刺探情报、充当间谍、煽惑战争、参与外交活动等）。再者说，“西方的各种思潮慢慢渗透到中国所有的孔穴，直达古老民族最脆弱的地方，它可能会成为一种药方，也可能导致病变的危

[1]李扬帆.走出晚清：涉外人物及中国的世界观念研究（第二版）【M】.北京：北京大学出版社，2012：4.

[2]刘禾.欧洲路灯光影以外的世界——再谈西方学术新近的重大变革【J】.读书，2000：100-102.
[3]赵文著.生活周刊（1925-1933）与城市平民化【M】.上海：三联书店，2010：12-13.

[4]赵立彬著.西学驱动与土本需求：民国文化学学科建构研究【M】.北京：社会科学文献出版社，2014：57.

险。”[1]西方传过来的东西，包括各类思想、各路学说，不完全是真善美、也有假恶丑，它们究竟是毒药还是解药、是迷幻剂还是清醒剂，还得中国人自己去甄别、去删汰、去遴选。

当时，已有先见之士对传教士所作所为保持着警醒的头脑，冯焌光、郑藻知等在 1870 年 4 月 3 日的《拟开办学馆事章程》一文的第十六条中这样写道：“查耶稣教之流行中国也，往往借传教为名，实则觇我虚实，为彼间谍。”[2]先知者的目光深邃，犹如火眼金睛般一眼看穿了披着和平外衣的传教士真面目，保持这种清醒与睿智实属不易。改革开放之前，对宗教“贩子”（含报刊实业家）的评价整体偏低，特别是在“革命范式的历史书写里，对早期传教士的评价显然多为负面，比如帝国主义的走狗、特务、间谍以及文化殖民的先驱等等；而在现代化范式里，传教士又摇身一变成为了中西文化交流的使者、现代文明传播的先驱”，[3]走了极端化。也有人说，传教士是发自内心深处地热爱中国，甚或对待中国比对待己国还要真诚。到底是好是坏、是优是劣，可谓仁者见仁、智者见智，造成论说纷纭、莫衷一是的局面。提出各色不同的看法与观点，正是出于集团或个人政治立场、利益诉求、思想主张、文化心态与价值观念（包容与开放是总趋势）的不同，从而产生前后迥异的结论。笔者认为，应该秉持中立、客观和公正、全面的原则进行判断，置于当时的语境下进行“打量”分析。

据相关资料表明：第一个（晚清著名）耶稣教传教士马礼逊博士，每次前去布道、授课的时候，身旁必须随带着一只鞋子和一瓶毒药。鞋子表示他是去买鞋子的，毒药是预备万一官府查出，则可以自尽。[4]当时的洋人被视为异数，是不允许进城的，更是不允许传教的，他们进行传教活动必须冒极大的风险，甚至常有性命不保之虞。另据马礼逊夫人记载，他们被认为是“潜入中国引诱众百姓走入邪路、受欧洲人指使宣扬洋教扰乱人心”[5]之人。那么，他们如此不顾一切地、冒着生命危险究竟是为了什么？这样的新闻出版及信息传播行为，是文明输入还是野蛮征服？是思想渗透还是文化侵略？排除少数传教士强烈的宗教责任意识、文化传播的事业心和传教布道的使命感以外，就本质上论，“西方资本主义列强用鸦片和船坚炮利打开了清王朝尘封已久的大门，在给中国带来无数血腥与耻辱的同时，也把先进的科学技术和宣传其思想文化的报刊移植到了这片保守的土地上。”[6]诚如国际歌所唱的“从来就没有什么救世主，也没有什么神仙皇帝”，传教士所谓的传播“基督福音”或者标榜的“周济穷民”，并不是真的想要拯救

[1]赵焰著.晚清之后是民国：1916 年至 1928 年的中国【M】.桂林：广西师范大学出版社，2014：7.

[2]马光仁主编.上海新闻史（1850—1949）【M】.上海：复旦大学出版社，2014：72-73.
[3]李彬著.中国新闻社会史：插图本【M】.北京：清华大学出版社，2008：52.
[4]蒋廷黻著.中国近代史：插图珍藏本【M】.北京：新世界出版社，2013：4.

[5]（英）马礼逊夫人著.马礼逊回忆录【M】.顾长声译.桂林：广西师范大学出版社，2004：79.

[6]张秀梅.章士钊新闻思想研究【D】.吉林大学硕士学位论文，2013：1.

“被上帝抛弃的人”，无非是其巧妙且智慧地采用的一种文化策略而已，以便他们披着友好、伙伴与恩惠、慈善的“外衣”与“糖衣炮弹”更好地软化和怀柔中国人，以此麻醉国人的意志、弱化人民的反抗。究其实质，花之安等洋人不惜一切代价、挖空心思去千方百计的传教布道，决非“真心想要警示、唤醒中国人，促使他们发愤图强、以实现自救自强、成为外国人的竞争对手，而是引导中国民众追求耶稣之理、崇拜西方之法”[1]，以便让中国人民犹如“温水中的青蛙”安于现状、不知反抗（甚至感激洋人的“恩典”、“赐予”），浑然不绝亡国亡种之祸、四分五裂之惨就在眼前。从此，国人变得如同鲁迅笔下“看客”般的麻木不仁、愚昧昏蒙；而后，便甘心被奴役、侵略和殖民化。但是，近代的中国倘若要大胆地踏进“大世界”的生活，必须高度自觉地进行彻底的、全面的社会及政治改革，不然就不能与列强竞争。既然，古老的中国无法阻止西洋科学和工业文明的势力，使其不到远东来，那么我国就应该主动策应、积极转型，尽早融入世界新秩序、尽快进行社会改良、尽量扭转挫败之势，而且融入得愈早愈主动、改革得愈彻底愈进步——这一点，我们的邻邦日本做得很出色。只要我国大胆地接受西洋近代文化，只要我国真正地接受了科学机械和民族精神，以我们的物力人力，必能转祸为福、转危为安，必能与别的国家并驾齐驱、在国际上取得荣光的地位。

总而言之，在 19 世纪来华的众多传教士当中，普鲁士人（即今德国）花之安是其中的深具代表性的著名人物，他的中国文论、报章及研究可谓蜚声遐迩、驰名中外，他所撰述的《自西徂东》也成为各式各样传教士当中的典型著述。这是因为：花之安来华居留多年，对中国社会现状与政治实情颇为了解和洞悉，对中国基本国情也有过较为深入的体会和观察，对中西文化、道德伦理、思想学术等诸方面均有比较深刻的认识思索和进行了详实的对比研析——除了对中国学术的兴趣以外，他本人的勤勉刻励也是重要因素。可以说，他是一个地道的“中国通”或时人所谓之“外国进士”。由此，花氏对中国存在的诸多通病与弊端比较通透并加以了大力鞭挞与批判。所有这些，都在他办报创刊中有所体现——他的新闻报道与时事评论，反映出他的诸多政治立场、思想观念、文化定位和价值主张。通过办报创刊和发表言论，他在事实上给中国先进的知识分子打开了一扇观察世界、了解全局的窗口，擦亮了中国士人的眼睛；同时，也开出了他以及他身后一批传教士所认为可行的科学的有效的“解蔽的良方”，满足了向西方学习、向西国求知的国人的需求。所谓“知术须巧、行旨尚谐”，学习历史是为了知悉未来、回溯既往是为了观照当下。审读、考鉴和品析该篇“雄文”，至今仍然可以获取不少参酌、得到不少启发。无论如何，花之安有意无意地帮助了中国近代化历史进程，而他的《自西徂东》一书也引领和撬动了我国新闻事业向前发展。

[1]张硕著.汉学家花之安思想研究=A Study of Ernst Faber's missionary work and thought in the late qing dynasty【M】.北京：知识产权出版社，2013：21.

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

耶稣基督复活与道教神仙尸解比较研究

毕聪聪（四川大学）、黄威（四川大学）

摘要：耶稣基督复活和道教神仙尸解都是神圣的宗教事件，超越了一般意义上的死亡观念和神怪叙述。基于希腊传统的耶稣基督复活的观念与缘起自秦汉的尸解方术几乎在同一时代以反灵魂超越的方式描述了肉体的死亡美学。作为基督的耶稣和道教的神仙，皆以超越者的形象出现，在肉身形态转换的基础上完成了生命形态的更新。耶稣复活的神学意义在系统神学的体系中得到了加强，神仙尸解也展现了其神学的实践特质和生命哲学本质。基于死亡观念的复活和尸解无疑为我们对待生命提供了神圣与超越的视角。

关键词：耶稣复活 神仙尸解 神圣性 神秘性

前 言

宗教的神圣性和神秘性往往是缠结在一起的。在宗教传播和日常宗教行为中，往往越神秘的宗教事件越能彰显宗教的神圣性。这里的神秘性担当的不是巫婆或者诱惑者的角色，原始宗教中神人关系的传达者也不是玩弄占星戏法的魔术师。宗教神秘往往是宗教神圣的先导：仙者多隐于山川、耶稣复活是最大的奥秘，[1]神秘性铺就了通往神圣的道路。神秘的诱惑来自于确证未知事物的渴望，同时也是对既定世俗状态的离弃和对更新的追寻。这里的更新既包括基督教意义上所谓的生命的更新、灵魂的更新，同时也蕴含着对生命重新解释的维度，即如何行动才不致使生命沉沦到完全的物质生活当中去。更新的基础是宗教神圣，那时超越者所属的状态会代替现有的世俗状态。对于基督教徒来说，便是审判来临之后的天堂；对于道教修士而言，就是成仙之后的长生逍遥。基督徒生命的更新是以耶稣复活为范例的，祂在十字架上死去，三天后肉身复活。道教修士追求的新的生命状态，则可通过许多成仙途径达成——服丹、炼气、尸解，与此相对应的则是三种不同的神仙形态：天仙、地仙、尸解仙。[2]其中，道教的神仙尸解与基督耶稣的复活极为相似，二者皆战胜了死亡，是新生命形态的再现。对二者的比较研究不仅可以揭示宗教神圣的最人性表达，而且有助于人们在物质主义时

---

[1] Elaine H. Pagels， *"The Mystery of the Resurrection"： A Gnostic Reading of 1 Corinthians 15*， Journal of Biblical Literature Vol. 93， No. 2， New York：The Society of Biblical Literature(Jun， 1974)， pp. 276-288.
[2] 《道藏》第 25 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 28 卷，第 176 页。

代重新认识生命的超越向度。

一、思想缘起

基督教的耶稣复活观念和道教的神仙尸解观念都是建立在生命还复基础上的，复活的核心就是战胜死亡。对基督复活和道教尸解的理解大致可以分为两种：肉身的和灵魂的。肉身复活作为原始的生命超越观念，并没有展现出足够的神圣性，逐渐被灵魂复活观念取代；灵魂复活又因缺乏在世性，即灵魂总是非此世的永恒历史形态出现而被人诟病。对在世神圣的追求使得人们必须通过死亡这一横断事件完成生命的更新，将灵魂的超世俗性赋予肉身，实现肉身形态的转化。基督教和道教的复活观念都体现了从肉身到灵魂最后复归肉身的转变过程。

1.基督教的复活观念的渊源

基督教复活观念的神学色彩浓厚，与之相关的争论更是层出不穷。早期基督教承认耶稣的肉身复活，这一说法经过上千年的演变，在今天仍属于正统思想。[1]考察耶稣基督肉身复活观念的起源，首先要认识两点：基于希腊传统的灵魂观和异教的死亡观。

宗教中的死亡观念是自然产生的，其目的是回答关于死后世界的问题。而复活，可以表述为死者如何继续存在的问题。在古代异教的世界里，对死者与死后世界被描述是多样的：他们可能是灵魂、阴影或幻影（eidola），生活在冥府、居住在神圣岛屿之上亦或与鞑靼人为临；他们也可能完全转化为一个不同的身体，偶尔出现在活着的凡人之前；他们还可能停留在墓地附近的某个地方，无意识地飘荡。但基本上，他们处于不同的世界。在古希腊文化中，死后的世界被称为冥府（Hades），即其他文化中通称的地下世界。而整个古代世界的人们，一直在试图探寻出一条最好的通往冥府（Hades）的道路，以及抵达后可能发现的情形，这其中就包括荷马的史诗和柏拉图的“圣经”。荷马和柏拉图试图通过描述它的行为（葬礼，纪念节日）、讲述它的故事（戏剧，小说，传说）、分析它的符号（坟墓，护身符，随葬品）来完成这一道路的建构，确立不朽的灵魂是通往地下世界的唯一路径。因此，在他们看来，普洛忒西拉俄斯（Protesilaus）[2]、阿尔刻提斯（Alcestis）[3]和尼禄（Nero *redivivus*）[4]的复活都是不可信的。

复活观念是建立在死亡之上的，对待死亡的态度很大程度上决定了复活的形式。对于柏拉图主义者，或者像斯多葛学派的埃皮克特图斯来说，死亡可以简单地描述为灵魂正在摆脱它的身体。然而哲学家的情感往往过于淡漠，因此很难得到公正的回应。

[1] 梵二会议将其作为正统。
[2] 希腊神话人物。
[3] 希腊神话人物（艾德梅特斯之妻）。
[4] 尼禄，罗马帝国第五位皇帝，朱里亚·克劳狄王朝第五位亦是最后一位皇帝，公元 54 年 10 月 13 日—公元 68 年 6 月 9 日在位。

死亡对于死者和丧亲者来说确是一种悲惨的损失，而那些能够克服这种感觉的人（如苏格拉底，塞内卡（Seneca））十分罕见。因此，大众的情感催生出生活化的表达：某种生活可能在死后继续，而这种生活更趋近现世。再次出现或"化身"的方式在情感上比灵魂飞升并远离世界更容易接受。因此，古代世界的人被划分为两种：那些认为复活可能发生并希望其发生的人，以及那些认为复活无论如何不可能发生并不希望其发生的人。

复活概念是从荷马处得来的，但我们不能过分强调荷马从"复活"这一语言出发并不是用来表示"死后的生命"，或者说是在这种生活中发生的任何现象。[1]绝大多数古人相信死后的生命；正如我们所看到的，他们中的许多人发展了复杂和迷人的信仰并将之付诸实践；但是，除了犹太教和基督教之外，他们不相信复活。[2] 因此，我们必须更处境化地理解"复活"，它指的是一种新的具体的生命形态，满足"死后的生命"存在的各种可能性。从定义上说，复活并不指一个人可能立即死亡时的存在状态；它不是一个无实体的天堂生命；它是一个进一步的阶段，超越了一切。这不是对死亡的重新描述或重新定义，这是死亡的逆转。

对死亡的逆转正是耶稣复活的根本含义，当早期基督徒提到耶稣是从死里复活的时候，这句话在整个古代世界的本质含义，都是声称在耶稣身上发生了从未在其他人身上发生过的事情。当时的人们认为，死后发生的事情并不包括复活；异教徒[3]世界认为这是不可能的；犹太世界相信它最终会发生，但他们很清楚，这一刻尚未到来。犹太人基督徒和非犹太人基督徒都相信早期基督徒说的是复活发生在耶稣身上。他们不认为早期基督徒只是断言耶稣的灵魂已经达到如天堂般幸福的或某种特殊的状态。他们也不认为耶稣的门徒只不过是以夸张的手法在耶稣的墓地前叙述他们的节日。

然而，在基督教第二世纪，一些作者赋予了"复活"新的含义：它不是用于表示整个古代世界，无论是异教徒和犹太教徒都认为的，某种身体的回归和现实的生活，而是表示一种众所周知但这种语言以前从未使用过的概念，即一种幸福的无实体的永生状态。早期基督教认为耶稣在某种意义上是神圣的，他的复活不能作为信仰他的原因。神圣化不需要复活，它经常发生在没有它的情况下。它涉及灵魂，而不是身体。如古老故事中的罗穆卢斯（Romulus）4，那些成为神的人大多有坟墓，而耶稣的神圣复活不需要物质性。因此，在二世纪基督教世界里，那些创新地使用"复活"一词的人，是在以柏拉图和其他人用于描述其所不相信事物的方式描述他们相信的事物。"复活"（anastasis 和它同源词）在古代别处没有被用来描述死亡后的非肉身生命。它并没有

[1] "复活，不是描述死亡构成的一种方式。 这是描述所有人都知道没有发生的事情的一种方式：死亡可以被扭转，被撤销，可以（事实上）倒退。"N. T. Wrght， *The Resurrectiong of The Son of God,* philadelphia：fortress press， 2003， P32.

[2] 其中撒都该人不相信复活，而法利赛人相信。

[3] 主要指罗马、埃及、波斯等地。

[4] 罗马神话人物（战神 Mars 之子）。

描述灵魂进入了天上的或地下的生活世界，甚至说灵魂迁移到不同的身体中去。现在的要点是：这样的用法只能解释为早期基督教在正常意义上宣称复活（回归身体生活）之后的改变。这个改变是保留用基督教语言言说耶稣基督以及基督徒的命运的尝试，它用基督徒、非犹太的内容填充了自身。

2. 道教神仙尸解思想的缘起

宗教神圣对世俗的超越有两种表达方式：生活性的追求和生命性的反思。前者包括富足的物质、强健的体魄、便利的交通等，后者则关乎死亡、灵魂、天人关系等。对死亡的恐惧和对生命的渴望催生了最为本质、朴实的宗教超越观念。这一观念在道教中表达为寻求长生的四种术法：尸解术、接寿术、续脉接首术、太阴修炼术，[1]其中最重要的就是尸解术。尸解是修道者打破生命桎梏，获得长生的重要法门。

《云笈七签》云："夫尸解者，尸形之化也。本真之炼蜕，躯质遁变也，五属之隐适也。虽是仙品之下第，而其禀受所承未必轻也。或未欲升天，而高栖名山；或崇明世教，令生死道绝。欲断子孙之近恋，盖神仙为难矣！或欲长观世化，惮仙官之劬劳。妙道一备，高下任适，……夫解化之道，其有万途。或隐遁林泉，或周游异域，或亲逢圣匠，或会过真灵，或授箓而记他生，或交带而传诀，或坐死空谷，或立化幽严，或鬐发但存，或衣结不解，乃至水火荡炼，经千载而复生，兵杖伤残，断四肢而犹活，一足不化，五脏生华。"[2]

由此可知，尸解作为秦汉时期出现的一种神仙方术，其根本特征是本真炼蜕、躯质遁变，即肉身经历死亡转化成仙躯。虽尸解成仙之人，列为仙品之下第，却也是对肉身凡胎的超越。尸解按照不同的标准有多种分法：依照死亡途径划分，可分为水解、兵解等；依照五行划分，分作土解、火解、水解、木解、金解五种；依照肉身替代物的不同划分，可分神杖解、刀剑解等。依照尸解时间不同，又可分为上尸解、下尸解、地下主者，"白日去谓之上尸解，夜半去谓之下尸解，向晓暮之际而去者谓之地下主者。"[3]

在考查尸解思想的缘起时，仍有一些争议存在。萧登福认为:"以文献看,尸解一词先秦及西汉称为'形解'；至东汉《论衡》、《太平经》、《灵宝五符序》、《后汉书》中始称之为'尸解'。自东汉而后，道经中大都用'尸解'一词，但亦仍有人用'形解'者，如刘宋·颜延年《五君咏》咏稽康云：'中散不偶世，本自餐霞人；形解验默仙，吐论知凝

[1]程群，涂敏华：《道教法术世界中的古代人生愿景》，《中华文化论坛》，2014 年第 6 期，第 109 页。其中接寿术指的是修行高深的道士为人延寿的术法，通常是借助器物（如八仙桌）向天祈福、去病消灾；续脉接首术则是针对躯体瓦解的死者的神奇医术；太阴修炼术实际上属于尸解的一个部分，是修道者重新获得肉身的方法。
[2][宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签（四）》，中华书局，2003 年，第 85 卷，第 1901 页。
[3] [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签（四）》，中华书局，2003 年，第 84 卷，第 1893 页。

神。'（《昭明文选》卷二十一《咏史》）文中的'形解'即是'尸解'。"[1]与萧登福坚持"形解"即"尸解"不同，韩吉绍认为尸解来源于战国后期方仙道的"形解销化"方术。方仙道的"形解销化"方术可能是死后复生思想与神仙思想相结合的产物，与呼吸导引、吐故纳新等不同，它不是一种纯粹的以方技求得肉身不死的方术，这一特点在后来的尸解中仍然很明显。[2]韩吉绍实际上扩展了"形解销化"的含义，他认为有三种理解：1，等同于尸解，认为"形解销化"指的就是就是尸解，二者的内涵基本一致；2，指形体消失，而精神或者灵魂存在，成仙而去；3，与自然融为一体，形解于天地之间，类似庄子描述的状态。[3]

汉代的尸解思想分为两种对立的观点：其一，认为尸解是灵魂飞升；其二，认为尸解是肉身成仙。汉代的尸解观念的分歧是在战国时期的死后复生思想基础上形成的，后者的杂糅性导致了前者的来源分歧，而这种分歧又随着道教思想的发展不断被呈现出来。丹[4]与髑髅[5]的故事表明，战国时期的死后复生思想已经包含了灵魂附体与肉身复生两个先后过程，二者缺一不可。灵魂飞升指的就是 "身死精神去"，其基础是形神分离，尸解就是精神离体，通往另一个属于灵魂的世界。此时的肉身被放弃掉了，尸解人实质上就是灵魂仍保留着人的形态。与此相对的肉身成仙，则保留了形神的一致性，也就是所谓的"身不死得免去皮肤"。

汉代以降，用肉身成仙来解释尸解更为普遍，它认为尸解主要是一种肉身不死方术，尸解的本质是一个人在当世的肉身成仙。后来，"太阴炼形"对肉身在"尸解"过程中的功能性的强调进一步提高了肉身的地位，肉身的形变被认为是"暂死"和"化形"过程,而不是真正的"死亡"。"尸解"概念的发展与人们看带肉身态度的转变息息相关，它实质上一种早期的生命哲学。对肉身的超越是带有神圣性的。在初始超越观念中，肉身的地位往往是极低的，形神分离就是对肉身的非永恒性和生命易逝的排斥。[6]没有肉身，灵魂飞升，就是最直接的表达。然而灵魂观念毕竟是非在场的、彼岸的，哪怕是在世的灵魂，亦在很大程度上与世俗生活分离。因此，另一种解决方法就受到了人们的重视，即延续中断的肉身。早期道教一般简单把"尸解"理解成"形"的替换或复现，就是在世之身的简单延续。肉身的复现始终无法脱离历史，更高形态的身体就成了长生仙人的追求。肉身在"尸解"中不再作为承载者，而是作为"化质"功能的载体，即作为由"质形"向"神形"转化的媒介。陶弘景所说的"欲离则尸解化质"[7]之"离"，实质上是生命"形质"状态的转换过程，而非形、神的真正或彻底分离；它是指生命体从凡俗"质形"转换成"神形"的中介过程，恰恰构成其形、神最终"合一"的质变环节。修炼者通过"尸解"或"太阴炼

[1] 刘祖国，李翠：《道教典籍<太平经>语言的再解读》，《唐都学刊》2010 年，第 6 期，第 111-112 页。
[2] 韩吉绍，张鲁君：《试论汉代尸解信仰的思想缘起》，《宗教学研究》，2012 年，第 2 期，第 281 页。
[3] 即万物齐一，与道相融的状态。
[4] 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001 年，第 267-268 页。
[5] 《庄子·外篇·至乐》，《四库提要著作丛书》，子部，123 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 296 页。
[6] 撒都该人认为耶稣灵魂复活，也有如此的考虑，这是古希腊哲学的传统。
[7] [唐]欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1965 年，第 1345 页。

形”，便可以使自我的凡俗形质转化成本真之形———真正的、具有“道”的永恒与无限禀赋的形神合一状态。

总而言之，耶稣复活观念和道教尸解都具有特定的思想、文化基础，二者都建立在死亡和灵魂观念之上，起初强调肉身的复活，并且受到同时代关于灵魂复活的观念的冲击。不同的是，基督教肉身复活观念的复归更多地是解经者在研读圣经文本时不断确认其神圣性的结果，而道教尸解中肉身复活观念的复归则得益于其自始至终保留的肉身要素。灵魂观念的确在逻辑层面超越了肉身的永恒，但当生命需要神圣维度的时候，肉身复活就成了必然。

二、发生过程

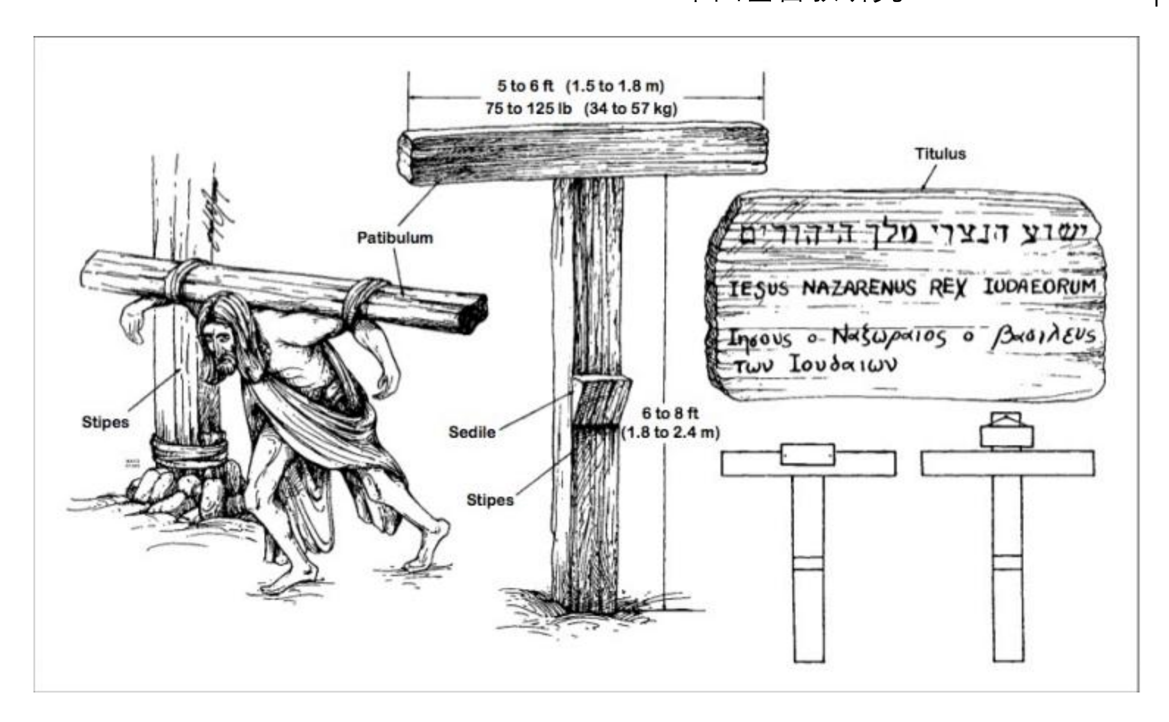
耶稣复活和道教尸解形式的相似性表现在五个方面：死亡、墓葬、转化、见证、异象，而其中又以兵解为甚，故此处以兵解为例作为对比。

圣经中对耶稣的死亡有多处记载：耶稣死了，被钉死在十字架上。[1]耶稣死前，有人“把海绒蘸满了醋绑在苇子上，送给他喝”[2]，他没有喝，“耶稣大声喊叫，气就断了。”[3]罗马人在耶稣时期钉死了成千上万的犹太人，这是死刑的极端形式，也是最公开最耻辱的形式。士兵们出于愤怒和仇恨，把囚犯们用不同的姿势钉在十字架上，让他们在漫长而痛苦的死亡中感受耻辱和绝望。被定罪的人通常自己背着绞架（*patibulum*）（十字架的横梁）从鞭笞柱走到城墙外的刑罚台（安置十字架处）。除非当地海关禁止，否则他通常是裸体的。[4]由于绞架的重量超过 300 磅，受害者只能将其放置在颈部并沿两侧肩部以保持平衡。行进的队伍由罗马卫兵押送，百夫长统帅。其中一名士兵携带着刻有被判刑的人的名字和罪行的牌子（*titulus*），之后牌子将被钉在十字架的顶端。罗马卫兵直到确信犯人死了才离开。[5]根据罗马法律，处决前受害人会被给予酒和没药混合的苦饮[6]作为轻微的止痛药。罪犯背部着地，手臂沿着绞架伸展。他们的手可以被钉或绑在横杆上，但显然钉是罗马人更喜爱的方式。[7]长约 6 到 7 英寸的锥形铁钉[8]将手腕的韧带和骨骼[9]穿透，受害者就此走向灭亡。

---

[1] 《马太福音》27：32-55 节；《马可福音》15：6－41；《路加福音》23：26-49；《约翰福音》9：17-37
[2] 《马太福音》15：36；《马可福音》15：36
[3] 《马太福音》15：37；《马可福音》15：37，《约翰福音》与对观福音书不同，“耶稣尝（原文作受）了那醋，就说，成了。”（《约翰福音》19：30）
[4] Pierre Barbet M.D.， *A Doctor at Calvary*， New York： Image Books， 1963，P37.

[5] 《约翰福音》19：31-32
[6] 新约里皆作醋。
[7] Pierre Barbet M.D.， A Doctor at Calvary， New York： Image Books， 1963，P100-147.
[8] Pierre Barbet M.D.， *A Doctor at Calvary*， New York： Image Books， 1963，P100-147.
[9] Pierre Barbet M.D.， *A Doctor at Calvary*， New York： Image Books， 1963，P100-147.



图示

与此相对的兵解，是道教常用的一种尸解方法。《无上秘要》云："以一丸和水而饮之，抱草而卧，则他人见已伤死于空室中，谓之兵解。"[1]"淮南托形於狱"[2]便是如此。早期的兵解与水解、火解多有相同之处，都融入了丹药的成分，但仍保留了死亡以示外人的形象。旁人认为兵解成仙乃遭受刑罚而死，但在道人看来，这都是假象。如《抱朴子》云："左慈兵解而不死。"[3]不死成仙是兵解的根本追求，受刑戮不是尸解的必要条件，只是一种外在的显像，与水解、火解并无本质差异。后来，兵解的概念得到了扩展，兵解者不再限于"伤死于空室"，或"戮於市"，或"刑于台"，但其死亡仍然是尸解成仙的外在表现。《云笈七签》云："栾巴者，蜀郡人也。好道不修俗事，太守诣与相见……后入朝为尚书，正旦大会，而巴后至，而颇有酒态，酒至又不饮，即西南噀之。有司奏巴大不恭，诏以问巴。巴顿首曰：臣乡里以臣能治鬼护人，为臣立生庙。今旦耆老皆令臣饮，不得即委之，是以颇有酒态。适来又观臣本郡大火，故噀酒为雨以灭之。诏原复坐，即令驿书问成都。果信云，正旦日，雨自东北来，而有酒气。后为事而诛，即兵解也。"[4]又有《随机应化录》云："兵解者，如郭樸[5]被戮於市，周樸遭

---

[1] 《道藏》第 25 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 246 页。

[2] 《道藏》第 2 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 196 页。
[3] 王明著：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985 年，第 228 页。
[4] [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签（四）》，北京：中华书局，2007 年版，第 1913-1914 页。
[5] 《净明忠孝全书》载，郭璞好道，反贼王敦让郭璞为其占卜，郭璞言其举事必败，王敦大怒，斩郭璞于市井。《中华道藏》，第 31 册，北京：华夏出版社，2004，第 575-576 页。

於鋸解。"[1]郭樸之记载又见于《元始天尊济度血湖真经》："或遭刑戮，兵解难逃。"[2]兵解含义的扩大化在某种程度上会弱化尸解成仙的神圣性和真实性，好道者之死假说尸解多有其事。

从以上的记载中，我们不难发现，道书对于刑戮兵解过程的记载并不详细，缺乏个案描述。实际上，这不是文本的疏忽，而是道教美学的叙事要求。汉代的法定死刑执行方式有三种：枭首、要（腰）斩和弃市；除此之外，磔、具五刑、菹醢、镬烹等也均是汉代的死刑执行方式。[3]而这些死刑执行方式无一不是极其残忍的，与道教尸解追求的"皮若蝉蜕，解化托象"相悖。与道教的兵解相同，耶稣被钉死在十字架上同样是切实的生物性死亡，与常人无异，代表着肉身的摧毁和世俗生命的终结。但死亡本身是无意义的，死亡过程经由埋葬被中断，神圣才有了空隙。

耶稣的埋葬是门徒和妇女按照惯例完成的。约瑟向彼拉多，求了耶稣的身体，安放在石头凿出的新坟墓里并将其裹了起来。约翰 19:39－42 告诉我们，耶稣基督的身体被细麻布和香料包起来，重约一百磅。按照传统，是从脚包裹至肩膀，并用布巾覆盖下巴和头，让脖子和脸裸露。香料是粉状且富有粘性的软膏，干燥时会变得极为坚硬，使亚麻布严合，无法打开。头上的布巾单独包裹住一个地方。

而在道教徒尸解过程中，肉身的转化作为极其重要的部分，尸体的放置及墓葬的安排更为考究，其中遗体保护[4]、墓室营建、入葬仪式等一系列过程都是严格规范的。两汉时期，地下宫的布置以尸解信仰为核心，"筑为宫室"[5]不再简单停留于墓葬本身及为死者提供的冥界享受，而是要通过墓葬，使鬼能在其中"培胎炼形"转变为仙；于是墓葬的文化结构被赋予新的思想要素，具备新的功能，成为"炼形之宫"。[6]这一埋葬过程为肉身的转化打下了基础。

耶稣复活和神仙尸解复活都经历了一个形态转换的过程。在耶稣仍未完成形态转换时，马利亚的触碰被制止了，因为这会影响到祂的飞升，"因我还没有升上去见我的父。"（约翰 20:17）这一切直至耶稣以完整的肉身形态再次降临时结束。多马以为耶稣复活只是幻象，耶稣对多马说："伸过你的指头来，摸（摸原文作看)我的手。伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑、总要信。"（约翰 20:27）多马的信服验证了耶稣肉身复活的物质性，他以往总是不信的，"我非看见他手上的钉痕、用指头探入那钉痕、又用手探入他的肋旁、我总不信。"（约翰 20:25）在道教尸解中，肉身的转化需要经过"太阴炼形"过程。《太极真人飞仙宝剑上经叙》云："夫尸解者，尸形之化也，本真

[1] 《道藏》第 24 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 134 页。
[2] 《道藏》第 2 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 37 页。
[3] 连宏：《汉唐刑罚比较研究》，东北师范大学，2012 年，第 14 页。
[4] 马王堆一号西汉墓女尸、连云港双龙村西汉墓女尸、荆州凤凰山西汉墓男尸历经两千多年而保存完好。
[5] 陈士珂辑：《孔子家语疏证》，上海：上海书店，1987 年，第 119-120 页。
[6] 姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》。北京：科学出版社，2016 年，第 22-23 页。

之炼脱也……凡百纵任，即不得还故邑也，当变姓名易容貌尔”[1]，认为尸解后需要太阴炼形、三官易貌，否则不能返故乡。尸解中肉身转化的部分在《真诰》卷四《运象篇第四》中多有论述。“若其人暂死适过太阴，权过三官者，肉既灰烂，血沉脉散者，而犹五脏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息，太神内闭。或三十年二十年，或十年三年，随意而出。当生之时，即更收血育肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。”[2]太阴炼形过后，原肉身转为新的实体，最终达到复生。《无上秘要》卷 87 引《洞真藏景录形神经》，尸解之法“有死而更生者；有头断已死乃从傍出者；有死毕未殓而失骸者；有人形犹存而无复骨者；有衣在形去者；有发既脱而失形者。”[3]又有“人死必视其形。如生人者,尸解也。足不青、皮不皱者,亦尸解也。目落不光(明钞本作目光不落),无异生人者,尸解也。发尽落而失形骨者,尸解也。白日尸解,自是仙矣。”[4]这里所提到的尸解诸多形态，实际上就是“太阴炼形”过程的特定显现。耶稣和道教神仙的肉身转变都预示着生命更新的完成，其真实性在他人的见证中得到确认。

圣经中对耶稣的复活的描述主要有以下几点：首先，坟墓空了。对于空坟墓，观福音皆是一笔带过，借天使之口说，“坟墓已空，耶稣复活了”（约翰 20:4-7），唯独留下了完好无损的尸衣（约翰 20:5-7）。[5]然后，耶稣向人显现，包括马利亚、门徒、妇女们、革流巴、西门等人。最后，有对耶稣复活见证的记载的概括，“耶稣所行的事、还有许多、若是一一的都写出来、我想所写的书、就是世界也容不下了（约翰 21:25）。”对于道教而言，尸解之后，人飞升成仙而不留遗体，唯假托某物为尸遗世。所遗之物多为衣履，《无上秘要》卷 87：“夫尸解者，形之化也，本真之练蜕也，躯质之遁变也。”[6]古人譬为“蝉蜕”，言尸解“如蝉留皮换骨，保气固形于岩洞，然后飞升成于真仙。”[7]此时的衣履保持着飞升着离去时的样态。除此之外，还有钩翼夫人的“葬后空棺，唯有鞋存”[8]、成仙公的“不复见尸，唯留青杖”[9]等。当然，最重要的是时人的记载，葛洪《神仙传·成仙公》载“先生友人从临武来,于武昌冈上,逢先生乘白骡西行。友人问:旧将暮,何所之也。’答曰:‘暂住迷溪,斯须却返。我去,向来忘大刀在户侧,履在鸡接上,可过语家人收之。’”[10]此时的成仙公已是尸解而去，友人之所见乃是仙的形态。道教尸解和耶稣复活中复活的见证多有相似之处，大致可分为留存之物证、时人之见以及书面记

[1] 张君房编，李永晟点校．云笈七签（四）[M]．中华书局，2003．第 85 卷，P1901。
[2] 张君房编，李永晟点校．云笈七签（四）[M]．中华书局，2003．第 85 卷，P1901。
[3] 《道藏》第 25 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 246 页。
[4] [宋]李昉撰：《太平广记》，《四库提要著作丛书》，子部，113 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 258 页。
[5] “都灵尸衣”被公认为后人伪说。
[6] 《道藏》第 25 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 245 页。
[7] 《道藏》第 5 册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 77 页。
[8] 王叔岷撰：《列仙传校笺》，北京：中华书局，2007 年，第 106 页。
[9] [宋]李昉撰：《太平广记》，《四库提要著作丛书》，子部，113 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 123 页。
[10] [宋]李昉撰：《太平广记》，《四库提要著作丛书》，子部，113 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 123 页。

载三种，在历史性的层面认定了复活。不同的是，耶稣复活中有天使的旁证，天使的出现加深了耶稣复活的神圣性。

除了事实层面的描述之外，耶稣复活和神仙尸解中都显现出了一些奇异之象。这些奇异之象是宗教神秘的直接表达，也是后人对神圣之事的美好愿想。圣经中记载的异象有两种：一是耶稣的死亡异象，“殿里的幔子、从上到下裂为两半”[1]；二是耶稣复活时大地震动、天使显现，“一个少年人坐在右边、穿着白袍”，[2]“他的像貌如同闪电、衣服洁白如雪”[3]。与之相比的道教，其异象更多，各不相同。如《搜神后记·袁相根硕》载的小青鸟异象，“家人开视其囊，囊如莲花，一重去，一重复，至五盖，中有小青鸟飞去。根还如此，怅然而已。后根于田中耕，家依常晌之，见在田中不动；就视，但有壳如蝉蜕也。”[4]成仙者显异象以证其得道，超凡脱俗。

纵观神仙尸解和耶稣复活的过程，前者在整体上更加连贯和完备，而这一特征正是建立在尸解主体的可变性和过程的可重复性上的。对于修道者而言，尸解作为成仙方术，具备独立的价值，得其法则通仙途。尸解的工具性在某种程度上取消了主体的主导地位。与之相反，在耶稣复活中，主体的单一性和过程的不可重复性是从根本上规定了此事件：耶稣之外的人被钉死无法复活，即便复活了，也并非作为救主的那一位。因而，在描述耶稣复活时，往往具有一定的差异性和神秘色彩。总而言之，神仙尸解和耶稣复活的诸过程，即死亡、墓葬、转化、见证和异象，虽有差异却共同显示出了对肉身的超越，完成了凡俗躯壳的更新。这种更新又在神圣的维度上超越了拉撒路[5]和神鬼志怪中凡人的复活[6]，走到了生命的历史性之外。

三、历史影响和神学意义

1.耶稣基督复活的影响

在基督教中，神学和历史处于相互支持和澄清的牢固关系中。例如，新约宣布的耶稣基督复活有三个基本信息，它们共同为这一说法提供了一致、合理、令人信服的辩护：1）发现空的墓; 2）复活的主对他的男性和女性门徒的展现; 3）门徒转化为使徒，他们大胆地向世人宣扬复活的基督，以及新约教会的开始。对于基督徒来说，耶稣复活的意义无疑是巨大的，而这种影响又体现为以下 6 个方面。（1）复活是上帝恩典福音的基础，“你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。”[7]（2）复活

[1] 《马太福音》27：51、《马可福音》15：38
[2] 《马太福音》28：3、《约翰福音》20：12
[3] 《马可福音》16：5、《路加福音》24：4
[4] [东晋]陶潜撰：《搜神后记》，《四库提要著作丛书》，子部，243 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 3 页。
[5] 拉撒路（Lazarus）是《约翰福音》中记载的人物，他病危时没等到耶稣的救治就死了，但耶稣一口断定他将复活，四天后拉撒路果然从山洞里走出来，证明了耶稣的神迹。
[6] 《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社年版，1999 年，第713 页。其中记录了诸凡人复活的故事。
[7] 《罗马书》10：6-9;《哥林多前》15：2-4，14

是上帝应许的实现。“亚伯拉罕所信的，是那叫死人复活使无变为有的神，他在主面前作我们世人的父．如经上所记‘我已经立你作多国的父。’”[1]（3）复活将完成以色列的复兴和世界的祝福。“我的民哪、我必开你们的坟墓、使你们从坟墓中出来、领你们进入以色列地。”[2]。（4）与主归来有关的复活是信徒的希望。“差我来者的意思，就是他所赐给我的叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。”[3]。（5）外在的复活被揭示为耶稣基督在信徒中对上帝呼召的奖赏之门。奖赏对信徒个人而言就是复活，“或者我也得以从死里复活。”[4]。同样，在使徒行传期间，信徒们被引导离开世间呼召到属天的新耶路撒冷去，耶路撒冷的最终命运就是新的地球[5]。（6）复活的力量使信徒能胜过所有情况，并为主提供可接受的服务。“并知道他向我们这信的人所显的能力、是何等浩大……远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的、和一切有名的．不但是今世的、连来世的也都超过了。”[6]。“使我认识基督、晓得他复活的大能、并且晓得和他一同受苦、效法他的死．”[7]。正如诗篇里所说的：“我醒了的时候、得见你的形像、〔见或作看〕就心满意足了。”[8]，这样我们每个人在日常经验中就可以胜过征服者。总而言之，耶稣基督的复活为基督教的发展和基督徒的日常、信仰生活奠定了事实[9]和信仰的双重基础。

2.神仙尸解的意义

与基督教不同，道教尸解的历史性影响主要表现为尸解的实践性特征。在基督教中，神圣的复活是独属于耶稣基督的，其他人的复活（如拉撒路）并不具有宗教实践的意味，而是按上帝的旨意行事，普遍复活的发生只能在最终的审判之后。而道教的尸解术，虽在成仙品级上比不上诸如金丹、守一、行气、导引和房中术等传统的修炼成仙方法，但确实是最容易实现的，故而，尸解成仙也是当时的人最可期待并实践最多的成仙法术。古书所载孙恩自沉[10]、周子良服药[11]皆可算是尸解的范例。除此之外，现代学者通过对文学作品人物的考察，亦得出了相似的结论，如屈原投水不应视作绝望自杀，而是通过巫术仪式“水解成仙”[12]；刘兰芝“家逼之，乃没水而死”，实际上是水

[1] 《罗马书》4：16-21;《希伯来书》11：18，19
[2] 《以西结书》37：12-14;《罗马书》11：15
[3] 《约翰福音》6：39，40，44，54；14：3;《帖撒罗尼迦前书》 4：13-18
[4] 《腓立比书》3：11
[5] 《启示录》3：12； 21：2，10
[6] 《以弗所书》1：19-23
[7] 《腓立比书》3：10
[8] 《诗篇》17：1
[9] 例如，对于大多数人来说，教堂一直是来世的守门人，英国人的墓葬仪式通常在教堂举行。*Thinking the Nicene Creed: Death and Resurrection* – New Life in Christ © Doctrine Committee of the Scottish Episcopal Church 2010，P4
[10] [唐]房玄龄撰：《晋书》,《四库提要著作丛书》，史部，269卷，北京：北京出版社，2010年，第386页。
[11] 麦谷邦夫、吉川忠夫编，刘雄峰译：《〈周氏冥通记〉研究(译注篇) 》，山东：齐鲁书社，2010 年，第 10 页。
[12] 朱磊：《先秦原始宗教中的成仙模式》,《中国社会科学报》，2015 年 9 月 22 日，第 6 页。

解。[1]

除此之外，我们还需要认识到道教尸解的神学内涵。与耶稣基督的复活相比，道教尸解的神学内涵往往是被忽略的。耶稣基督复活的核心是耶稣本人，祂的降生、传道、死亡、升天、复活、审判构成了新约神学。耶稣的独一无二以及神学体系的不断阐释，使其复活的意义在整个基督教神学体系中更加凸显。而神仙尸解的核心不在神仙，其主体的可变性和过程的可重复性使得尸解方法本身被置于神圣的地位。神仙尸解的基础是实证传统之下的神仙理论，而不是某一神仙的个体成仙。因此，我们很难以系统神学的方式考察神仙尸解的神学含义，只能从宗教观念出发，阐释神仙尸解的多重神学价值。

神仙尸解有三层含义：1，作为成仙长生的方式，是对死亡的超越的尝试；2，尸解的可操控性在于灵魂对肉身的完全支配，道士可以通过借助外力强行结束自然生命的进程，即所谓的提前冥召(untimely summons)来实现肉身的转化；3，作为一种文化习俗和宗教传统（如上清派的服毒），是惯习生活方式的呈现。

尸解观念是起源于死亡观念的，死亡作为生命最独特、最根本的事件，为生命划分了两个世界范畴：生域和死域。生域是生者的活动场域，一切世俗而物质的现象和世界皆于此发生、演变、结束；死域则是另一形态的往者的活动场域，一切超越的、属灵的、尚未明晰的现象和时间于彼处发生。基于态度的不同，尸解观念的两种前设诞生了：其一，“同死生之域”；其二，“死生异路”。“同死生之域”通常被认为是宗教观念的起源，在原始宗教中极为显著，尤其表现为鬼魂观念和祖先崇拜。它将这两个世界结合在一起，承认其一致性。这里的一致性可以有多种解释。首先，生域和死域是完全重合的，属人的和属灵的世界就是同一个世界；其次，生域和死域部分重合，即有事件既在此处发生，又在彼处发生，却并不要求二者完全一致，例如某些灵异事件（鬼魂的显现）；最后，生域和死域并不重合，但是生域却和死域相贯通，相连接。这里的贯通指的是生者可以完成向死者的转化，既包括一般人死后化为鬼魂，也包括修行者功成达到另一种状态的可能性。墓中尸解的陪葬构成死后的仙国世界，就预设了一般死后灵魂和超越形态共存的可能。道教的尸解基本属于后两者的范畴。

“死生异路”则是强调两者的区别，生域与死域毕竟是两个世界，两者的混淆必然会影响生活的样态。“子不语怪力乱神”就是基于对死域的尊重和对现世的珍视。“死生异路”的基本逻辑和生域、死域的“贯通”基本一致，它并未完全否定二者连接的可能，否则一切以死域为对象的话语便失去了意义。“同死生之域”保证了转化的可能，“死生异路”则强调复生之后死域对生域的影响，即最大程度上保护生域的原本样态。尸解中的复生，不是指单纯的肉身复活，而是指超越的新的生命形式。仙人在尸解之后，不仅要获得新的形体甚至要改变相貌和姓氏。“死生异路，两不相妨”是对生者最大的尊重。

[1] 余康：《孔雀东南飞》中的道教因素》，《史林》，2016 年第 2 期，第 69-74 页。

当然，将死亡观念作为阐释神仙尸解神学意义的基础必然会受到批评，毕竟系统神学家基本不承认非系统神学的神圣意味。在此，首先反对的就是两种观点。

第一种观点，将尸解简单地看作是死亡观念的变体。认为"尸解"包含着对死的畏惧，对死的憎恨，对"不死"的最美好的幻想，尸解就是不死，就是永生。这里，死亡观念确实是成仙或者复活观念的母体，它促进了尸解观念的产生。但是，对死亡的畏惧和憎恶并不必然产生尸解观念，它同样可能滋生虚无主义和纯粹享乐主义，甚至是死亡主义[1]。无容置疑，尸解是以不死观念为核心的，不死的内在含义是生命的永恒。然而永恒本身并无意义，永恒的存在者仍然需要考虑，永恒的价值何在：是善恶亦或是无限的体验[2]。道教对神仙世界的规范是依托于俗世观念的，它设立了以地上的行政制度为原型的神仙秩序，但其根本用意还是免于干涉世俗、超越物质肉身，所谓仙家飘渺当如是。第二种观点认为，尸解作为成仙手段，始终属于肉感文化的范畴，因此并不具备神学含义。"在地球上使自己生命无限延长,这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉身生命无限延长并永远享受快乐的欲望,便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。"[3]这里的道教神仙实际上是被物质化了，变成了一种完全世俗的宗教，换句话说就是非神圣的、非美的宗教。当然，学者的批评不无道理，神仙理论的最大特点是实用性和故事性。实用性必然紧靠世俗，故事性则偏向叙述传统。实际上，神仙尸解与耶稣复活同样具有美学意味。尸解的美学意味，在于将灵魂的完满加之于肉身之上，"皮若蝉蜕，解化托象"。[4]神仙尸解美学是世俗美学，包括肉身之美（"皮若蝉蜕，解化托象"）和实用之美（长生、道法等）。与之相比，耶稣的死亡美学则是一种神圣美学，它是戏剧化的返场，是至高者的再临。神圣美学更关乎人神关系，强调神性与人性的结合。尽管二者差异明显，却仍然都是超越单纯世俗的。

4、总结

从思想渊源上看，耶稣复活和道教尸解都是特定时代的产物，具有很大的相似性。两者都有特定的思想传统，强调肉身的复活，并且受到同时代关于灵魂复活的观念的冲击。与此同时，关于耶稣复活的历史性的争论远超神仙尸解，对于耶稣复活的辩护是以历史虚伪为基础的，而对于尸解的争论则是以历史真实为基础的，如王充在《论衡·道虚篇》中的批评。[5]从发生过程看，神仙尸解复活更为连贯。尸解成仙的核心是术法，死是尸解外化的显现，修道者经由"太阴炼形"完成肉身形态向神仙形态的转化。与此相对，耶稣复活的描述在细节刻画方面更为突出，但是没有详细描述形态转换的过

---

[1] 即将死亡作为万物的归宿。
[2] 无限的体验不完全等同于肉感文化。
[3] 洼德忠：《道教史》，(日)山川出版社，1977 年，第 73 页
[4] [宋]李昉撰：《太平广记》，《四库提要著作丛书》，子部，113 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 258 页。
[5] [汉]王充：《论衡》，《四库提要著作丛书》，子部，167 卷，北京：北京出版社，2010 年，第 69-76 页。

程，只在约翰福音中出现，保留了其神秘性。二者的结果是一致的，都是以超越者的形态复活，并且具有实实在在的身体。从神学意义上看，尸解的神学价值主要展现在其实用性和可操作性上，基督的复活则是独一的那一位的恩赐，并为基督徒带来了最后的奖赏。

实际上，神仙尸解和基督复活在当代的重要意义在于对生命的关切。死亡观念见证着生者的在场，而死亡在有限中又是无法被超越的。这里实际上就呈现出了两种对待死亡的不同方式：1，尸解不是死亡，而是形态转化的过程。将死亡作为修道成仙的手段，实质上是取消了死亡作为终结者的角色，从死亡身边绕了过去。因此尸解是从方法论的层面消解了死亡的意义；2，耶稣的死是真的死亡，因为祂具有完全的人性。但是祂完全的神性战胜了死亡，以无限者的姿态临在有限者之上，所以这是拯救。对生命的关切，在超越的层面就是神圣，因此神仙尸解和耶稣复活不能被看作是原始巫术的遗留或者宗教神秘的幻想。

基督教与近代中国法律专辑

Researches on Christianity and Law in Modern China

晚清民国不同体系的法律法规对天主教“置产”的态度、立场及策略

康志杰（湖北大学）

摘要：近代不平等条约的签订，使天主教在华活动有了法律保障，天主教各修会、各教区开始大规模置产，教务发展的物质基础由此奠定。但是，近代不平等条约如何规定洋教“置产”的范围，“置产”的手续；不同条约在实施过程中遇到哪些障碍；随着时间的推移，中国政府如何对相关的法规条文进行调整，学界并没有全面、透通的研究。本文选择晚清民国时期涉及天主教置产的法律法规（《中法北京条约》、《柏尔德密协定》、《内地外国教会租用土地房屋暂行章程》等）进行分析，由此揭橥中国天主教历史的另一个侧面。

关键词：晚清民国 天主教 法律法规

天主教作为制度化宗教，教产增容其生存发展的一个显著特征。 因而自晚明天主教传入中国，不断扩充教产成为传教士的重要任务。但是，中国天主教购置教产的社会处境，不同历史时段有不同的表现，由于受“非我族类，其心必异”传统华夷观影响，中国社会对天主教在华购置教产充满了怀疑、不解，甚至敌意，以至天主教“置产”呈现出十分复杂的格局。从历史纵向走势分析，明清之际天主教不动产没有形成气候，雍正禁教之后，传教活动转入地下，但仍有传教士委托中国信徒进行不动产交易。鸦片战争之后，受不平等条约保护，在华基督宗教各派开始大规模置产，教务发展的物质基础由此奠定。但是，近代不平等条约如何规定洋教“置产”，条约在实施过程中遇到哪些障碍，随着时间的推移，中国政府如何对相关的法规条文进行调整，学界并没有全面、透通的研究。本文选择晚清民国时期涉及天主教置产的法律法规进行分析，由此

揭橥中国天主教历史的另一个侧面。

一、"于无限制之中，尚寓限制"：晚清朝廷对教会"置产"的态度及策略

（一）近代不平等条约关于天主教"置产"的相关规定

1840 年以后，中国进入半封建半殖民地时代，列强强加给中国的不平等条约，常常以"权利多倾向于强国，义务偏重于中国"呈现。由于条约具有保护基督宗教的意蕴，因而部分条约的条款涉及传教自由与教会置产的策略，下文对相关条约的条款进行梳理、分析。

1、从《黄埔条约》到《北京条约》

1844 年 8 月 14 日，中法《黄埔条约》[1]签订，其第 32 款规定："法兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医院、周急院、学房、坟地各项。"[2]但如何在中国法律允许的范围内"建造"，是购置土地，还是租用土地，则没有说明。

1846 年 2 月 26 日，清政府被迫宣布解除雍正二年（1724 年）公布的禁止天主教在华传教的禁令，同意归还没收的教产，但外国人不许前往内地传教。而天主教认为此"解禁"只是"开了容忍之门，但决不能与'米兰诏书'相比，只可视为一种妥协，还不能使人完全满意。"[3]

由于《黄埔条约》的结果仅开放"五口"，传教士的活动空间受到较多的限制。此后，借助亚罗号事件，英国找到了对华用兵的理由；而马神甫事件，则"给了法国政府一个积极参予第二次英国——清朝战争的藉口。"[4]第二次鸦片战争之后，通过《中法天津条约》、《中法北京条约》，天主教又获得更多的传教便利。

---

[1]《黄埔条约》(Treaty of Whampoa）又称《五口贸易章程：海关税则》，是法国侵略中国的第一个不平等条约。

[2]《黄埔条约》具体内容见王铁崖编《中外旧约章汇编》，上海：三联书店，1982 年。

[3] [法]穆启蒙（Rev. Joseph Motte,S.J.)：《天主教史》（History of the Catholic Church）第四册，侯景文（Joseph Tarc Hou, S.J.)译，台湾光启出版社，1966 年，第 245 页。所谓"马神甫事件"是指法国神父马赖于 1853 年潜入广西西林县传教，1856 年，西林知县张鸣凤根据村民控呈，将马赖及教徒共 26 人逮捕归案，依法判处马赖及教徒 2 人死刑，1857 年，法国政府借口挑起战争。

[4] [美]赖德烈（Kenneth S. Latourette)：《基督教在华传教史》(A History of Christian Missions in China)，雷立柏等译，香港道风书社，2009 年，第 278 页。

如果说，《黄埔条约》让天主教摘掉了“邪教”的帽子，那么，“1858 年 6 月 13 日至 27 日，在天津，中国同四个基督教列强签订了条约。6 月 27 日同法国签订的条约中的第十三款，与传统事业密切相关。”[1]也就是说，1858 年清廷与法、俄、美、英签订的《天津条约》，给予基督宗教进入中国内地自由传教的权力，其中中法《天津条约》涉及天主教：“天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事概听其便……”[2]

《天津条约》的签订只是一时的停战，两年后联军又来进犯，直达北京，随后签订《北京条约》。此条约是天主教在华命运的一个重要转折点，“从此以后，传教士不必再躲躲藏藏了，且享有官厅的保护；甚至有些传教士，当他们的教徒被控于官厅时，他们竟出面袒护。”[3]

为了使传教更为便捷，《中法北京条约》第六款规定：“应如道光二十六正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、茔坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人。并任法国传教士在各省租买田地、建造自便。”[4]

“租买田地、建造自便”是天主教在华利益的核心诉求，也是推动教务发展的重中之重，但法国人却在这关键性的条款中暗暗做了手脚，关于此事，美国新教传教士丁韪良的回忆录中有较为详细的记录：

> 中法条约的两种文本之间存在歧义。中文文本有一项条款，保证罗马天主教传教士在内地购买土地和建造房屋的权利，而法文文本没有。我不知道是谁首先使中国官方注意到这一歧义，但在二十五六年之前，总理衙门请我译出该条款以资比较时，我以为总理衙门意在不承认篡改文字确立的特权，因为岐异之处原则上

[1][法]史式微：《江南传教史》第二卷，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983 年，第 7 页。
[2]王铁崖编《中外旧约章汇编》第一册，三联书店，1957 年，第 107 页。《中法天津条约》第十三款有补充语：“凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。”此条约后，德、丹、荷、西、比、德、葡等国均通过不平等条约取得传教特权。
[3][法]穆启蒙（Rev. Joseph Motte,S.J.）：《天主教史》（History of the Catholic Church）第四册，侯景文（Joseph Tarc Hou, S.J.)译，台湾光启出版社，1966 年，第 247 页。
[4]王铁崖编《中外旧约章汇编》，第一册，生活、读书、新知三联书店，1957 年，第 147 页。

以法文文本为准。但迄今为止，他们没有这么做，原因很明显，篡改文字是中文，他们没有理由抱怨被骗了。他们也没有表现出拒绝新教徒享有天主教徒的权利。两个教派的传教士都被允许建立永久居留场所，只要地方上不反对这么做。[1]

1860 年《北京条约》中法两个版本的区别是："法文本第六款重申以前中国的诺言：把所有被没收的教会和慈善机关的设施全部归还天主教会。中文本则走的更远，这显然是法方一个通译的欺骗行为造成的。"[2]篡改条约部分文字者是法国人艾美（嘉略），他在参与起草《北京条约》中私自在中文文本中添加了"并任法国传教士在各省租买土地，建造自便"的规定，于是，中法北京条约不仅成为法国传教士，甚至包括整个西方教会在中国内地自由传教，购置田产的法律依据。可悲的是，中文条款中加入购地买房的规定，腐败的清政府竟浑然不觉，[3]直到发生财产纠纷，才如梦初醒。

中法条约（1860）关于"租买田地，建造自便"条款，"证明了天主教各教区，在全国有买置不动产的权利，从而能在各地认为适宜之所建立传教岗位。"[4]但是在如何"建造"这一"关键词"的表述上，条约"含糊其辞"，导致实际操作弊端丛生，因此，需要对相关"条款"进行补充与矫正，正是在这种形势下，摧生出"柏尔德密协定"。

2、"柏尔德密协定"关于教产的规定

"柏尔德密协定（Berthemy Convention）"是法国公使柏尔德密（柏大臣）与总理事务衙门达成的关于天主教进入中国内地置产的协议，协定签订缘起于一桩土地交易：

同治三年（1864 年）十月，浙江省会稽县一位商姓业主将产契卖给法国主教，南洋通商大臣李鸿章处理此事认为：《天津条约》第十款准于法国人租地建堂是在通商

[1][美]丁韪良：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》（A Cycle of Cathay or China Personal Reminiscences by W. A. P. Martin, D.'D., LL.D.），沈弘等译，广西师范大学出版社，2004 年，第 298-299 页。丁韪良，字冠西（William Alexander Parsons Martin，1827-1916），美北长老会派传教士，曾长期担任中国著名教育机构北京同文馆的负责人。

[2][美]费正清编《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社，1993 年，第 610 页。中文本的欺骗行为指传教士德马拉私自加入……

[3]35 年后的 1895 年，清朝廷才发现中法北京条约法文本并无此语。

[4][法]史式微：《江南传教史》第二卷，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983 年，第 136 页。

口岸，《北京条约》第六款“虽有各省二字，实未载明内地字样”，[1]传教士在内地置产违法；而法领事则认为内地置产条约已准，请法国驻上海总领事转法公使做出决定。[2]

由于李鸿章与法领事的意见不合，总理衙门于同治四年正月二十五日（1865 年 2 月 20 日）、正月二十八日（1865 年 2 月 23 日）分别致函柏尔德密和李鸿章，信函主要内容如下：

> 嗣后法国传教士如入内地置买田地房屋，其契据内写明立文契人某某。此系卖产之人姓名，卖为本处天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。现已函致江苏李抚军查照办理。[3]

从操作程序来看，“1865 年柏德美（柏尔德密）协定只是部分地消除了（中法北京条约）两种文本的差异所产生的摩擦”，[4]“协定”不仅对《天津条约》第六款作出补充说明，更重要的是规范了教会购置不动产的手续。[5]

虽然天主教置产程序逐渐规范，但这些条款毕竟是在清政府极不情愿的形势下签订，因而“直到 1895 年，清政府仍然禁止传教士购置皇家土地，或者从老百姓那儿购置公共土地，以保证领土的完整。”[6]

“柏尔德密协定”是中法双方规范管理天主教置产的初步尝试，但“协定”仍然留下一个尾巴——当时总理衙门在同治四年正月二十八日的函件有两份：一函与录呈法使函

---

[1]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第一辑，“钦命总理各国事务衙门清档，浙江教务”，1981 年，第 1273 页。

[2]同治四年正月初五，李鸿章致总理衙门咨文重申条约中“各省”为通商口岸；正月十六日法使致函总理衙门，强调“教堂为公产”；总理衙门意见与李鸿章一致，提出在内地置产以“是否以教民出名”的建议。但法国公使坚持各省即指通商口外各处，并坚持由传教士出名置产。

[3]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第一辑，“钦命总理各国事务衙门清档，教堂通行”，1981 年，第 52 页。另有总理衙门致李鸿章函稿录呈法使备查，以上是协议的由来及内容。

[4][美]费正清编《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社，1993 年，第 610 页注释□。

[5]为了使法规条文便于实施，1865 年，“法国教堂入内地买地照会”重申了天主教置产操作程序，兹录如下：“一八六五年二月二十日，同治四年正月二十五日，北京 总理衙门致法国公使函
本王大臣兹将天主教堂公产一事所作决定知照贵大臣：嗣后法国传教士如入内地置买田地，房屋，其契据内写明“立文契人某某（此系卖产人姓名）卖与本处天主教堂公产”字样，不必专列传教士及奉教人之名。本王大臣已咨行江苏省李照办。该函抄件附上，即希查照为荷。”文献载王铁崖编《中外旧约章汇编》，第一册，生活、读书、新知三联书店，1957 年，第 227 页。

[6] JWJK，3:18,23, See Ku Wei-Ying, The Shaping of the Late Qing Policy Toward Christianity, in Edited by Jeroom Heyndrickx,C.I.C.M., *Historiography of the Chinese Catholic Church Nineteenth and Twentieth Centuries*, Publish by Ferdinand Verbiest Foundation K.U. Leuven,1994, p.110.

内容相同，为李鸿章与法总领事索阅之用；另一函除列有柏尔德密协议外，附加了如下内容："至卖产之人，嗣后须令于未卖之先，报名该处地方官，请示应否准其卖给，由官酌定准否，方准照办，不得将己业私行卖给。如有私卖者，立加惩处。"[1]此函表现出清政府对天主教的置产的限制，李鸿章将这种精神概括为"于无限制之中，尚寓限制之意。"[2]

"于无限制之中，尚寓限制之意"的具体做法是阻断"卖方"渠道，此举引起法方不满，从 1889 年开始，法国公使李梅多次与清政府提出：柏尔德密协议中并无"卖产之人于未卖之先报官酌定"一节。在法方要求下，清政府行文南北洋大臣，重申按照柏尔德密协议办理，并于 1895 年出台"法国教堂入内地买地来往照会"，主要内容如下：

> 嗣后法国教士如入内地置买田地、房屋，其契据写明立契人某某（卖产人姓名），卖为本处天主堂公产字样，不必专列传教士与奉教人之名。立契之后，天主堂照纳中国律例所定各卖契、税契之费，多寡无异。卖业者亦毋庸先报明地方官请示照办。[3]

1895 年的"照会"，不仅重申 1865 年柏尔德密协议内容，且公开废除了"卖产人报官酌定"的限制办法，在法国公使的干涉之下，清政府对天主教置产"设障"的策略失败。

近代不平等条约中有多个涉及天主教置产，其中最为重要的是《黄埔条约》（1844）——《中法北京条约》（1860）——"柏尔德密协定"（1865）——"法国教堂入内地买地来往照会"（1895），通过梳理相关条款，可以发现，法国所代表的天主教

---

[1]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第一辑，"钦命总理各国事务衙门清档，教堂通行"，1981 年，第 54 页。
[2]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第一辑，"钦命总理各国事务衙门清档，教堂通行"，1981 年，第 57 页。
[3]王铁崖编《中外旧约章汇编》，第一册，生活、读书、新知三联书店，1957 年，第 612 页。"法国教堂入内地买地来往照会"内容如下："法国公使致总理衙门照会：为照会事：照得本大臣一向要求，现仍要求：一、天主教堂入内地买置田地房屋原定章程应厘定如下：嗣后法国传教士如入内地置买田地，房屋，其契据内写明"立契人某某（此系卖产人姓名）卖与本处天主教堂公产"字样，不必专列传教士及奉教人之名。立契之后，天主堂照纳按中国律例所定各卖契、税契之费，多寡无异。卖业者毋庸先报明地方官请示准办。本大臣一向要求，现仍要求：二、贵王大臣烦将厘定章程饬下各省将军、督抚，出示晓谕，不用地方印信而用上宪印信。本大臣一向要求，现仍要求：三、贵王大臣将致各将军、督抚咨文全文通知本大臣。以上三端均为法国国家满意以及保证向来疲玩之地方官员照章恪遵所不可少者，而法国国家此后亦决遵守不渝。此节实不应再存有所含混也。本大臣应请贵大臣尽速一律照复，至以为要。须至照会者。西历一八九五年四月十二日。"

势力一直努力让天主教置产的各项规定逐步细化，并具有可操作性；而清朝廷鉴于天主教的西方背景，“于无限制之中，尚寓限制之意”。经过法国公使与总理事务衙门多次交涉，天主教置产的格式及规则基本确定，对此赖德烈有一段精辟的总结：

> 正如我们所看到的，该协定包括如此一条规则：法国传教士在购买地产和房产时，转让契约包括转让者的姓名，被转让方不应该是个人传教士和基督徒，而应该是教会。这个规定可以在土地转让过程中防止秘密交易，并在实践中给予具有敌意官员一个机会以阻挠交易。然而，按照一八九五年双方同意所做的修订规定，转让者不必向官员汇报其售卖的想法或获得官员批准。[1]

（二）“置产”持续遭遇掯阻

鸦片战争之后，受条约限制，西方传教士只能在通商口岸租房传教。例如道光二十六年（1846）法国传教士顾铎德租用民房，“议定每年租价钱三十千文，由顾铎德按年呈缴，写立合约，存券作据。”[2]

租房显然不能满足教务发展的需求，第二次鸦片战争之后，北京条约关于“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”条款，为天主教在华“置产”打开了绿灯，各地教会趁热打铁，加快了“置产”步伐。

武昌教会的“给还旧址”及新置教产颇为顺利，教友傅方济 1862 年的信函有所记录，文献藏梵蒂冈传信部档案馆，兹录如下：

> 大人前在湖广省武昌府城内候补街买的房子做学房，后来遭风波被官府占了，改了衙门。目下徐主教（按：指徐类思）要回来了，又买了左边的地方一块修（教）堂及学房。当时有红毛人，也要在武昌买房子，到底官府不准。红毛人问官府为什么缘故，准传天主教的洋人在城内买房子呢？官府答应说：传天主教的，多年就有房子在省城，也是本朝开国以来，就有天主堂在十八省了。你们做

[1]参见 Henri Cordier，《中国与西方列强的关系史》（*Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales*; Paris 1901-1902），卷一，第 68-77 页；转引自[美]赖德烈（Kenneth S. Latourette）：《基督教在华传教史》（A History of Christian Missions in China），雷立柏等译，香港道风书社，2009 年，第 301 页。

[2]（清）文庆等纂辑：《筹办夷务始末》第三册（道光卷七五），道光二十六年，正月，上海古籍出版社，2007 年，第 167 页。

买卖的，只准在汉口买地基、造房子，武昌不是在和约内的地方，后来红毛也不敢强勉买……。[1]

湖北的政治文化中心武昌开放于天主教，而西洋商人却只能在长江北岸的汉口商业区置产，这桩表面看来"一帆风顺"的置产案，六年后却遭到地方官绅的强列抗议：

同治七年九月（1868 年 10 月）

前后营所铺：凡本铺房屋，不准租于洋人，亦不准卖与洋人。恐有无知之徒，惟利是图，串通代租代买，以及日后转卖与洋人等弊，一经查出，有干众议。除房屋入善堂充公，并住户驱逐外，定将卖主同户首中人，照原房价罚出，一并入公。我等情切桑梓，特此先为布闻。无贻后悔。街邻众姓公议。[2]

可见，武昌教区虽然"置产"顺利，但天主教仍然陷入反教者的威胁之中。

地方官绅对天主教置产的抗议与抵制，中西文献中多有记载，下文略举几例：

在湖北汉川，传教士购置山地，引发当地民众抗议：

采芝山，在县治西少南一里半。近环湖渠，远映峰峦，为阖邑宗永所聚焉。光绪己亥岁，有土人射利私售，买山者泰西人，执契投税，邑人大哗……[3]

文献记录者田宗汉是汉川人，所留文字生动地表现出天主教的生存状况以及置产的艰难。

晚清地方官绅梢阻天主教置产是一个非常普遍的现象，在常州府：

城里的绅士们已组织一个反洋教的联盟，所以谁也不敢出租或出卖土地给传教士，怕这些绅士们报复。神父们只得在城外教友船只往来频繁的运河边，造了

[1]傅方济给李主教信（手写本）；原件原件藏罗马传信部档案馆（Congregazione pre L'Evangelizzazione dei Popoli Archivio Storico），卷宗号：Cina e-regni adiae 1859-1860 seritt riferit nei Congires 18, p.1074.档案编纂者编辑页码弄错。李主教应为方济各会士李文秀。

[2]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第二辑，"钦命总理各国事务衙门清档·湖北教务"（"武昌具报单"），1981 年，第 1014 页。

[3]田宗汉：《禁卖采芝山记》，载《湖北文征》第十一卷（湖北地方古籍文献丛书），湖北人民出版社，2000 年，第 214 页。

一所朴素的公所。[1]

为了阻挠天主教置产，一些地方士绅用揭帖形式表明其反教立场及态度，如镇江揭帖曰：

同治七年十月九日（1868 年 11 月 22 日）

咱们公议，城内不准租地与洋人。如有出租，咱们定归各拿火把烧他住屋，将他捉放火内。若衙门口书办指出公地，混叫官府把与洋人，亦照前话办他。先将石潮、陈文虹房屋烧了，两人亦丢火内，以后咱们不完粮了。

城乡众姓公白[2]

江西宜黄县也有匿名揭帖："今天主教来我城，污世惑民，殆与杨墨之道相同。凡我城乡内外，或有人典屋卖地基，日后查出，屋则焚火，人则斩除，莫谓言之不早也。"[3]"南阳府合郡公议规条"也提出："凡赁给天主教房屋，限七日内即行逐出，如违并将伊房扒毁。"[4]

官绅及民众反对天主教置产几乎是全国性的，圣言会在山东费县传教，"一名教友把抵押的房子赎回转给教会使用，他的母亲是非信徒，得知后坚决不同意，并把房子抵押给教会的敌人（按：指仇视天主教的人）。此时正好村里有一位基督徒急需钱用，把房子抵押给教会，教会为此花费 18 吊钱，使用期是三年，但这位信徒的行动引起全村人的不满。"[5]

天主教在反教情绪甚浓的氛围中"置产"，而反教者在无力对抗强权政治的形势之下只得迁怒于卖方，甚至对卖家进行惩罚：

[1][法]史式微：《江南传教史》第二卷，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983 年，第 327 页。
[2]《杨州教堂全案等十七种·镇江教堂全案》，载王明伦选编《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984 年，第 243 页。石潮、陈文虹系丹徒县漕总书。
[3]"宜黄县匿名揭帖"，光绪元年二月二日（1875 年 3 月 9 日），载王明伦选编《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984 年，第 244 页。
[4]王明伦选编《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984 年，第 140 页。
[5]Richard Hartwich SVD, *Steyler Missionare in China Ⅰ. Missionarische Erschiessung Südshantungs 1879-1903*, *Beiträge zu einer Geschichte*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1983, S.236.

（同治十一年）九月十五日，法国照会称：兹因西湾子教堂传教士拟定在归化城地方建堂，因该城内旧有老天主堂，现今遗址尚在，经被占卖，已作为仓，该教士思忖旧堂基址，请还教堂，并非无理，特恐该处甚有为难之处，是以不要请还，一甘备银一千两，另卖一处空地盖造。除交地址价银一千两外，又替业主补还旧欠之使费若干于衙门。不略该处同知拘拿业主弟兄四人，囚禁在狱，并将说事中人皆传押在署……[1]

位于塞外的西湾子清中期就有传教士活动，随着教务进展，急需购地建堂，但地方官中止了土地交易，并拘拿囚禁了卖主。同样，“约在 1910 年，广西的一名华人因为将土地卖给传教士而被公众捆绑起来毒打。”[2]

教会购置不动产中，如果有信徒从中竭力“撮合”，遭受惩罚更为严重：

（江西赣县）大湖江教民陈子元上年凭中契买陈昌金房屋转卖与天主堂办公，正值清界之时，旋有武生陈启麟等集族多人，将教民陈子元捉入祠中，逼令誓言悔教，并勒赎退房屋。当时陈南寿生毛公虫，即陈冬斗等辄敢将陈子元欧伤，揪扭落河毙命，旋经验明，确系致命脑门等处，填格附卷，通禀在案，例应迅速惩办。幸承天主堂志在劝善，是以和衷熟商，姑念乡愚初犯，分别从宽……。[3]

陈氏家族对本族信徒陈子元的羞辱和处罚，是为了杜绝此类事件，以维护“传统乡村秩序”，后经过教会的调解，矛盾化解。

面对非教形势，有传教士为了避免不必要的冲突，提出放缓置产步伐的建议：“1900 年，圣言会传教士决定在王庄（沂水，临沂）买地，大约买了一千多顷，还买了一些环绕山的坡地，但是福若瑟神父（Fr.Freindemetz）不太赞成这种做法，他对张西满神父说：‘这样做对传教事业不利。’”[4]福若瑟的担心不无道理，在整个社会对天主教

---

[1]“钦命总理各国事务衙门清档·山西教务”，载台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第三辑（一），同治十年－光绪四年，1981 年，第 463 页，“总署致法国公使热福理照会·归化城同知不准教士买地建堂并禁居民与教民贸易显背和约请设法制止”。

[2]Du Coeur，《广西宗座代牧的一封信》（Lettter of Vicar Apostolic in Kwangsi），载《公教传教区》，卷六，240-242 页，转引自[美]赖德烈（Kenneth S. Latourette）：《基督教在华传教史》（A History of Christian Missions in China），雷立柏等译，香港道风书社，2009 年，第 463 页。

[3]“江西赣县大湖江教案议约”，载《东方杂志》第 5 期（1905 年），第 37 页。

[4] Leo Leeb, Chinese Catholics and Priests Perceiving the SVD and SSpS Mission in China, Steyler Missionswiss Institute,2001.p,15.关于买地的数字，作者认为需要进一步确证，参见注释第 43.

充满仇恨的情绪中快速置产，或许适得其反。

中国社会反对天主教"置产"的情绪，需要从三个视角考量：晚清时期的天主教表现为一种完整主义（Integralismus），也就是说，"天主教试图将整个世界整合在自己之内，并且努力将世界教会化。"[1]因而"当传教事业与西方的殖民扩张粘在一起，最初对基督教的敌意转换成为与基督教的对立，基督宗教的传教使命就陷入帝国主义的背景之中"，此其一；[2]其二：对于中国的反教官绅来说：天主教是异族信仰，洋人在中国置办不动产，将颠覆地方社会秩序，危及国家安全——这也是天主教置产屡屡受阻的根本原因；其三：虽然不平等条约给基督宗教在华活动提供了便利，但大多数地方政府和各地乡绅并不"卖账"，他们把西方殖民者仇恨发泄到传教士及中国信徒身上，而阻止天主教置产，则是扼制洋教的最有效的办法。

近代以后，天主教的传播方法与严格有序的教义教理、礼仪崇拜相捆绑，源自罗马教廷的垂直管理以及与中国社会文化迥异的宗教理念，导致中国天主教成为一种自外于国家掌控的生存模式，天主教的中央集权制与中国地方社会之间的张力，一刻也没有中止。正因为如此，中国高层推出"是于无限制之中，尚寓限制"的策略也在情理之中了。

二、民国政府对天主教"置产"的法令法规

辛亥革命以后，新政府实行宗教信仰自由，各宗教均获得合法权益，政府亦开始对各宗教进行有效管理。1914 年，政府计划对全国的宗教财产进行调查，其目的和意图相关文件有所记录：

> 直隶民政长训令云：据内务司案呈准，外交部特派直隶交涉员呈称，本月十八日，准法领事苏馨函称，现闻直隶地方官有向其该管境内之法国天主教分送调查表。调查该堂财产等事，核与前清外务部照会，本国驻京公署并无调查教堂财产之事，旧案不符,本署领事因此举于教堂实多未便等语，理合呈报民政长查核办

---

[1] Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 4. Auflage 2005,S.417.

[2] Jessie G. Lutz, The Attitude of Karl Gützlaff Towards Catholicism and Catholic Missions in China:1830s,1840, in Edited by Jeroom Heyndrickx,C.I.C.M., *Historiography of the Chinese Catholic Church Nineteenth and Twentieth Centuries*, Publish by Ferdinand Verbiest Foundation K.U. Leuven,1994, p.205.

理，并候示复等因。该民政长以次调查表系奉内务部通令，专为祠庙、教堂二种，意在

考究礼俗，便于保护，非为调查教产起见。凡属本国人民，无不在调查统计之列，自应不分民教，一体办理。核与旧案并无不符，除函复并分行外，合行训令各县知事，遵照前令，自行调查列表呈报，毋得知会主教分送表册，并随时明白晓谕各教民，并无别项用意，以释群疑，事关调查，地方办理得宜，外人自无从藉口也……[1]

此为直隶地方政府调查宗教财务，但意图是"考究礼俗"及"财产统计"。由于革命之后军阀割据、政治混乱，无法启动政府对宗教的有效管理，直到北伐胜利，政府的管理才逐渐步入正轨。

（一）政府颁布清理宗教财产的法令法规

南京国民政府成立后，为了对基督宗教在华不动产进行整顿、限制和管理，出台了系列法令法规。

1928 年 7 月，政府颁布了《内地外国教会租用土地房屋暂行章程》（简称《暂行章程》），主要内容如下：

凡外国教会在内地设立教会医院或学校，而为该国与中国条约所许可者，得以教会名义租用土地，建造或租买房屋。

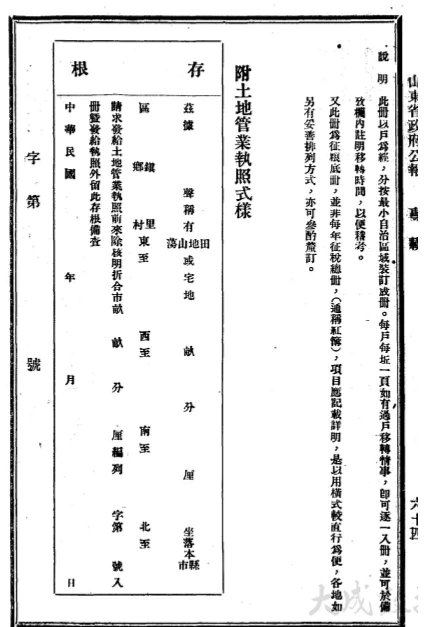
外国教会在内地租用土地，建造或租买房屋，应服从中国现行及将来制定之法令及课税；须由业主与教会会同呈报该官署核准，其契约方为有效；其面积越过必要之范围者，该管官署不得核准；查出有作收益或营业之用者，该管官署得禁止之，或撤消其租权；本暂行章程施行前，外国教会在内地已占用之土地及房屋，应向该管官署补行呈报，倘其土地系属绝卖者以永租权论。本暂行章程自公布日施行。[2]

[1]《申报》，1914 年 4 月 5 日第 7 版。
[2] "章程"为中文与拉丁文对照，载《公教教育丛刊》（Dossiers de la Commission Synodale; Digest of the Synoal Commission），北京公教教育联合会，September,1928,p.365-366.为节省篇幅，引文略去序号及重

《暂行章程》明确规定教产不可用之于“收益与营业”，但近代以降天主教不动产的投资已渐成气候，对这类教产如何处理，政府并没有提出明确意见。

或许是为了弥补《暂行章程》的缺失，1929 年 11 月，国民政府又公布了《外国教会租用土地房屋应强制于契约载明必要事项四项》（简称《四项》），强调“教会地产无论是定期还是永租，契约上都要加上‘此项基地只限于传教之用。’”显然，《四项》的宗旨是强化对基督宗教不动产的管理力度，尽量将教会不动产限定在“自用”范围之内。[1]

1937 年之前，天主教基本完成了向政府立案，教育、医疗卫生事业也置于政府的管制之下，但“教产”仍由教会掌控。因此，“国民政府外交内政两部，于 1937 年 7 月 30 日会同司法行政部，开会商讨，将外国教会永租土地契式妥予修定，并呈政院核准施行。”[2]


山東省政府公報

說明 此冊以戶爲經，分按最小自治區域裝訂成冊。每戶每坵一頁如有過戶移轉情事，即可逐一入冊，並可於備致欄內註明移轉時間，以便稽考。

又此冊爲征糧底冊，並非每年征稅總冊，（通稱紅簿），項目應記載詳明，是以用橫式較直行爲便，各地如另有妥善排列方式，亦可參酌釐訂。

附土地管業執照式樣

存根

茲據 聲稱有田地山蕩或宅地 畝 分 厘 坐落本縣市 區 鄉鎮 里村 東至 西至 南至 北至 請求發給土地管業執照前來除核明折合市畝 畝 分 厘編列 字第 號入冊暨發給執照外留此存根備查

中華民國 年 月 日

字第 號

（附：民国购地契式格式）

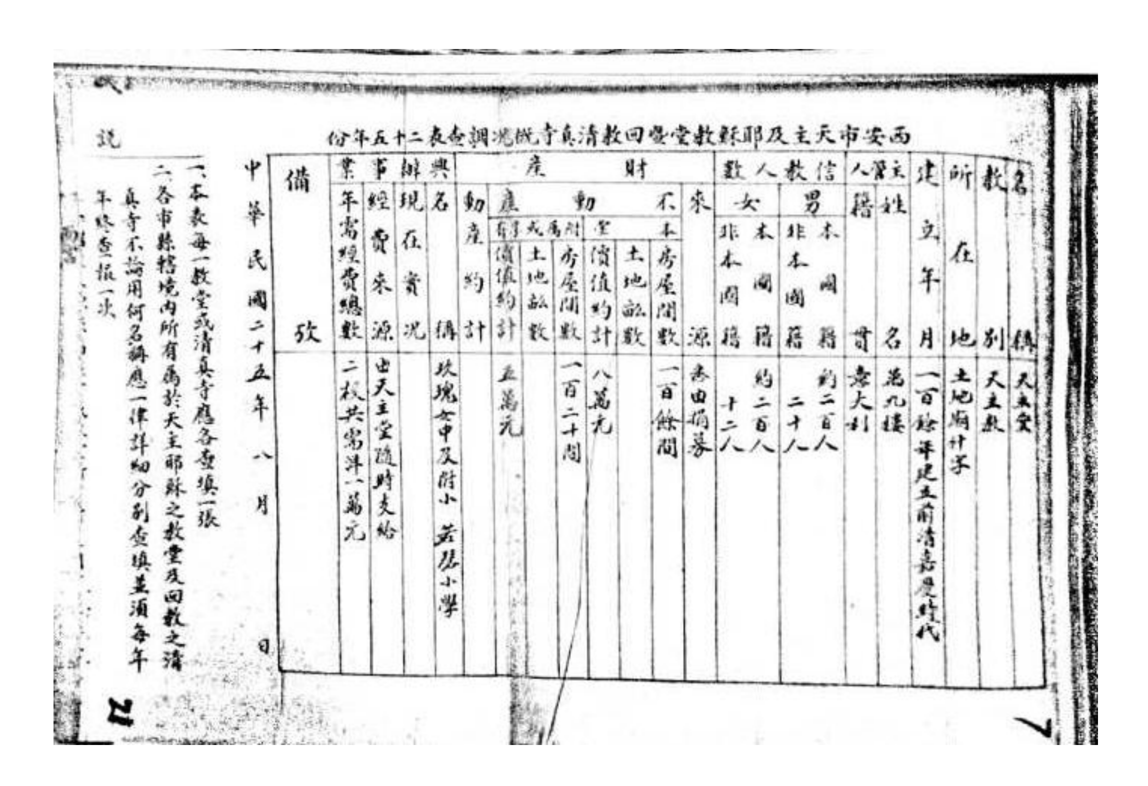
复内容。

[1] 详见“关于教会在内地永租土地或房屋问题，由中华民国政府行政院给予中华公教进行会会长陆伯鸿之批示”，载《教务丛刊》（Collectanea Commissionis Synodalis）Martius., 1933，p.744.

[2]“政府订定教会永租土地契式（宠光社南京通讯）”，载《圣教杂志》第三一册，1937 年第 10 期，第 493 页。

为了加强对民间不动产交易的管理，政府规范了契约格式，天主教购置（或永租）不动产，契式格式与上表相同，但需要承诺土地只用于“传教”[1]，并写于契约之中。

但是，政府对天主教置产的管理并没有就此结束，1942 年，全国地政会议召开，与会者认为，不平等条约即将取消，外国人依据之前取得的土地权利须查清，在这种形势下，地政署制定了《外国人及外国教会租用土地房屋调查表式》，[2]随后，地方政府根据地政署的要求对当地天主教土地进行调查，或许正值抗战时期，除陕西、广西上报数据，大多数省市并未照章办理。[3]



西安市天主及耶穌教教堂暨回教清真寺概況調查表二十五年份

名稱	教別	所在地	建立年月	主管人 姓名	主管人 籍貫	信教人數 男 本國籍	信教人數 男 非本國籍	信教人數 女 本國籍	信教人數 女 非本國籍	財產 來源	不動產 本堂 房屋間數	不動產 本堂 土地畝數	不動產 本堂 價值約計	不動產 附屬或有事業 房屋間數	不動產 附屬或有事業 土地畝數	不動產 附屬或有事業 價值約計	動產約計	興辦事業 名稱	興辦事業 現在資況	興辦事業 經費來源	興辦事業 年需經費總數	備攷
天主堂	天主教	土地廟什字	一百餘年建立前清嘉慶時代	萬九樓	意大利	約二百人	二十人	約二百人	十二人	來由捐募	一百餘間		八萬元	一百二十間		五萬元		玫瑰女中及附小 若瑟小學		由天主堂隨時支給	二校共需洋一萬元	

中華民國二十五年八月　日

說明
一、本表每一教堂或清真寺應各查填一張
二、各市縣轄境內所有屬於天主耶穌之教堂及回教之清真寺不論用何名稱應一律詳細分別查填並須每年年終查報一次

（1936 年西安天主教调查表，原件藏陕西省档案馆，卷宗号 1-9-4）

[1]关于天主教永租土地，参见“政府订定教会永租土地契式（宠光社南京通讯）”，载《圣教杂志》第三一册，1937 年第 10 期，第 493 页。
[2]关于地政署制定的《外国人及外国教会租用土地房屋调查表式》，可参风《云南省政府公报》第 15 卷第 21 期，1943 年 5 月 24 日，第 12-13 页。
[3] 参见李传斌《废除不平等条约后国民政府的教会租地政策》，载《世界宗教研究》，2011 年第 5 期，第 29 页。

1943 年，中国政府先后与英美等国签订平等新约，不平等条约废除，基督宗教在华租买土地失去了旧条约依据。1946 年，国民政府先后颁布《过去外人在华地权清理办法三项》、《各地方政府办理外人地权案件应注意事项》，重新规范了基督宗教在华租地权。但中国地域辽阔，各地教会置产不平衡，政府部门如何有效地管理天主教在华置产，仍然没有完全解决。

（二）天主教依法接受政府管理

针对政府关于宗教团体置产的相关法规出台，天主教开始向政府登记：

在宁夏宁安堡，夏神父想在鸣沙州建立教堂，1929 年 2 月 7 日，他从杨麻湾（Yang-ma-wan）的杨国清（?Yang Kou-ch'ing）、杨清含（?Yang Ch'ing-han）那儿以 170 元的代价买了三小块土地，初没有登记，1931 年 11 月 15 日重写契约，并在地政事务所登记。[1]

河北是天主教信徒最多的地区，地方政府根据中央的决策，迅速对本地天主教的资产、教士及信徒人数进行统计，倘若基层管理部门未进入操作程序，省民政厅责令完成，下文是 1929 年刊载于《河北省政府公报》的两份文件，由此可见地方政府对天主教（亦包括基督新教）管理的重视。

文件一：呈送外人在华设立教堂资产教民人数两表由

呈暨附件均悉查核，所送外人在华设立教堂资产调查表内，基地总计之亩数，现值均未填注，又教堂教士教民人数调查表内，教堂设立年期一栏应注明某年设立，不应仅填年数。兹将原表发还，仰即迅速查照、更正、补送……

中华民国十八年九月　日

（河北省民政厅印）　　厅长孙奂仑

[1]参见《一九三二——一九四三年间宁夏地区传教史资料》（内部资料，作者不详），第 8 页。关于地契，是书注释②记曰：鸣沙洲地契，第二号，民国二十年十月（一九三一、十一月十五日），鸣沙洲档案。文中所说钱币为“墨元”，应为墨西哥元。

文件二：河北省民政厅指令吏字第四三九一号

令临榆公安局局长

呈送外人设立教堂资产教民人数雇用洋员各表由

呈暨附件均悉，查核所送外人在华设立教堂资产表内基地总计之亩数漏，未填写教堂教士教民人数。调查表内山海关天主堂之设立年限未经填注，又同表第五项设立人之国籍何以董月铎一人，忽填法国，忽填荷兰，均有未合，仰即迅速查明，详细声复，以凭更正，勿延表，姑存此令。

中华民国十八年九月　日[1]

河北省对本埠外国教会的资产以及传教士、信徒的详细信息非常重视，通过细化管理，力图将天主教不动产纳于政府的监管之下。

随着中央政府相关文件精神传达于地方，天主教办理"永租"土地的手续变得繁琐起来。1935 年，在江阴传教的司铎永租丁启金土地，县政府上报省府，省府上报中央内政部，内政部回函最终定夺，其函云："永租原契，如有调验必要，自可调验，该司铎陆起龙，既自称中华民国人民，当然遵守国法，倘拒绝调验契据，可依法传案追缴；所称该天主堂系属外国教会，应先查明国籍，并依内地外国教人租用土地房屋暂行章程规定办理。"[2]

（三）关于"出租类"土地的争议与纠结

天主教不动产的规模常常表现为系列建筑物的修建，除教堂，另有"男女学房及手艺坊、仁慈堂、育婴堂、养病院等类"，[3]由此导致天主教土地类型复杂，而国民政府颁布的法令法规，却没有对不同类型的土地使用作出明确的规定。例如：《暂行章程》（1928）承认外国教会在内地建立医院、学校的合法性，但关于这些机构租用土地、

[1]《河北省政府公报》，第 416 期，1929 年，第 12 页。
[2]"外人租赁民产事项·审核淮阴县长请示天主堂永租丁启金等地亩各点逐一解释——咨江苏省政府案准"，载《内政公报》，1935 年第 15 期，第 118 页。
[3]"钦命总理各国事务衙门清档"，载台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第一辑（一），咸丰十年－同治五年，1981 年，第 142－143 页，"总署收法公使伯洛内拟稿·代拟天主教条例章程"。

建造房屋的具体程序却没有说明；《外国教会租用土地房屋应强制于契约载明必要事项四项》（1929）主要强调教会在购置不动产中应遵守契约手续，而对已经具有"商业性质"的教产如何处置则没有涉及；《外国教会永租土地契式》（1937）承接《四项》精神，只是进一步加固了契约格式的严肃性和精确性，以方便地方职能部门操作，并无新的内容。与此同时，政府对天主教财产进行清理、登记，但对于不动产中的重要组成部分"土地"，一直没有条分缕析出不同类型土地应该行使不同管理方法的对策，再加之地方政府对中央文件精神理解的偏差与执行力度的不一，天主教的农耕土地以及投资型的土地，成为争议的矛盾焦点。

1、溢出传教用途之外土地的处理方式

天主教土地中最有争议的是非传教型土地，纵观民国政府处理天主教土地的方法，可分为三种类型：

其一：先前置产——维持

1930 年夏秋间，（贵州）大塘县长王某听信仇教份子怂恿，将赴县税契的教民罗体仁扣押，并以收回租界为由没收教会财产。而教会针对此事强调，"教会先年所置产业，绝非租界可比，当不在收回之例。"[1]地方政府对于这类"历史遗留问题"，也多持"成事不说，遂事不谏，既往不咎"[2]之态度，最后不了了之。

其二：新置教产——否决

随着政府颁布一系列关于外国教会置产的法令法规，地方政府开始加大对天主教置产管理的力度，天主教新增教产计划开始受到行政的干预和遏制。

1936 年，四川高县天主教司铎李致群购买毛彰五房屋址基，四川省将此事上报内政部，内政部回函如下：

> 贵省政府秘二十五年十二月二十四日发第九七六五号咨，为高县天主堂司铎李致君，价买毛彰五房屋址基，所呈买契，应否税印，附抄卖契一纸，请核明见复

[1]详见"大塘县通州天主堂业产被县署强夺"（贵州大塘县通州圣心会来函），载《圣教杂志》第二十二册，1931 年第 11 期，第 440-441 页。
[2] 《论语·八佾》。

等由，到部。查内地外国教会租用土地房屋暂行章程第一条规定：外国教会在内地设立教会医院或学校，而为该国与中国条约所许可者得以教会名义，租用土地建造，或租买房屋，并无绝卖土地之权。此案既经查明该天主堂业，有会址超出需要范围，自应依该章程第四条之规定，加以取缔，以维主权。准咨前由，相应将审核意见，复请查照办理为荷。此咨四川省政府 中华民国二十六年一月八日[1]

李致群购地因超出外国教会租用土地房屋暂行章程的规定，被政府否决，此为政府利用行政手段，遏制天主教置产的一个典型例证。

其三，部分教产没有达到"章程"规定——暂缓办理[2]

1937 年，河南沁阳教会拟开辟新的传教点，计划永租温县李智喜的土地修建教堂和学校，县政府将此事上报，省府回函曰：

查该教会拟永租此项土地，为设立教堂及学校之用，核与定章尚属相符，惟该教会究属何国国籍，其拟租土地面积，有无超过必要范围，均关重要，应先行切实查明。至原送永租契约，经核大致尚无不合，惟应补该教会国籍，以符定章。再原载承租条件第三款内，有"其余土地六分，辟作园地之用"及第四款"教徒使用"等字样，均有未合，应分别删改。另拟契式，并载明不得作营业及收益之用，及不得移转非中国籍人民使用，如有违反，应即依照内地外国教会租用土地房屋暂行章程第五款之规定予以撤销等语，再行送部核定，准咨前由，相应检还原送契约，复请查照办理为荷。[3]

河南省政府的回复十分清楚，永租土地用之于修建教堂及学校合法，但"辟作园地之用"及"教徒使用"则与政府法规不合，置产计划被否决。

相反，如果购置教产用于传教，则在政府法令法规允许的范围之内。1937 年，德国圣言会传教士在河南沈邱购买宅基建修教堂，很快获得省府允准："德国圣言会天主

[1]"咨准为高县天主堂价买毛彰五房屋基址契据应否税印请核明见复兹复请依内地外国教会租用土地房屋暂行章程第一四两条之规定办理——咨四川省政府"，载《内政公报》，1937 年第 1 期，第 176-177 页。
[2] 教会购置或永租房屋土地，均要向所属地方政府申报，地方政府（一般为县级）上报省政府，省政府上报中央，中央内政部根据不同情况予以回复，回函情况分为：同意、不同意、暂缓办理三类。
[3]《内政公报》，第 6 期，1937 年，第 252-253 页。函件标题为"为沁阳县天主堂拟在温县永租李智喜所有地亩设立教堂及学校之用请核复等由兹将审核意见复请查照办理——咨河南省政府"。

堂，拟在赵德营永租张明伦宅基一处，为设立分堂之用，附抄呈及草图契约各一件……查此案该教会以教友发达，拟永租平弓九分二厘余基地，设立分堂，会同业主张明伦等呈报该管区署，与定章尚无不合，自属可行……”[1]

通过不同类型案例的比较分析可以发现，国民政府关于天主教的土地认定——传教类（修建教堂及学校等）合法，而转租土地具有“商业”意味，政府则不予登记，所谓的“暂缓办理”只是没有“结果”的推托之辞，最终束之高阁。

2、“教籍”的纠结：从陕西凤翔教区小桑园教产登记案说起

随着天主教本土化进程加速，国籍神职逐渐增多，国籍神职管理的教区开始出现，其中陕西凤翔教区就是一个典型。

1932 年，凤翔教区从西安教区分出，归属国籍方济各会，[2]教区范围包括凤翔、岐山、千阳、陇县等地，而母区仍然隶属意大利方济各会。

1947 年，陕西凤翔县辉耀乡第六保小桑园天主堂将所属土地进行登记，但却遇到了麻烦。

小桑园教堂历史悠久，清初已建有教会。1929 年（尚属意大利方济各会管辖），在此传教的外国传教士购置了耕地，共 112.84（市亩），手续完备（印契过糧）。土地分给教友耕种，教会收取地租。1947 年教会代表罗有携带相关证件办理手续时，却遭到拒绝，其理由是：

其一：教会购地为“农地，又非自耕，其产权究竟如何确定”，地政局“未敢轻擅”。[3]

其二：凤翔教区虽然改为国籍教区，但教籍“系义（意）大利籍”。陕西地政局局长刘培桂根据土地法精神，认为“该教会目前为国人主持，而教籍系义大利籍，在办理外人在华产权登记时，应以教籍为准，抑以其主持人为准，法无规定，究应如何处理之

[1]“咨准为沈邱县天主堂拟在赵德营永租张明伦等宅基一处，请查核见复，兹将审核意见复请查照办理——咨河南省政府”，载《内政公报》，1937 年期，第 104 页。
[2]凤翔教区于 1932 年成立时为监牧区，1942 年升格为代牧区。
[3]《天主教会财产之登记在办法未订前暂缓办理》，载《法令周刊》，第 10 卷，第 35 期，第 10 页。后文引号处文字均来自此文献，注释略去。

处，理合电请鉴核示遵。”

教区属权以及天主教的“国籍”导致教产性质难以认定，陕西地政局面对复杂事态，把“问题”上交给土地管理的最高机构——南京地政部，地政部回函如下：

> 本年（1947 年）七月二十八日地二三字第二 0 四三号代电悉，关于天主教会国籍之认定及其财产之登记。现正奉令由外交部会同有关机构拟订管理办法中。在该项办法未订核准施行前，该凤翔天主教堂之地产登记，应暂缓办理。仰即知照并转饬遵照……[1]

南京地政部认定的“暂缓办量”，实际是无限期地拖延与推诿，小桑园教堂登记产权最终流产。

“小桑园教堂土地产权登记案”的焦点是所谓的“教籍”，政府将小桑园的财产认定为“义（意）大利籍”，那么按照其划定“教籍”的逻辑方法——中国天主教是否还有“法籍”、“德籍”、“美籍”？“教籍”的定性原则是否与天主教体制相符？

透过此登记案可以发现，国民政府管理宗教财产的最高机构地政部对天主教的教区行政体制没有太多了解，因而拿捏不定。那么，地政部中止天主教地产登记，或者阻挠天主教置产，其中深层的历史原因到底是什么？

近代以后，天主教置产力度加大，农耕用地、投资类土地增多。面对天主教购置土地（或租地）的复杂情况，政府管理部门常常把握不定。例如：宣统三年四月二十四，北洋大臣向外务部反映天主教购置耕地的情况：“河南许州教堂购买田地，坚请允其税契耕种，并谓此法比德俄英美各国教堂向均实行。究竟各国教堂购田耕种，各省有无成例……查各国教堂购田耕种本非条约所许，咸丰十年中法约文所载置买田地任便建造等语，细核约义，亦只能作为建造之用，而不能作为耕种之需……”[2]

政府相关部门对天主教购置传教之外“土地”的不满情绪延续到民国，因而这类案例不断出现在民国以后的政府公文之中。如 1919 年，黑龙江呼兰县天主堂购置不动产恰

[1]《天主教会财产之登记在办法未订前暂缓办理》，载《法令周刊》，第 10 卷，第 35 期，第 10 页。
[2]台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第七辑（一），光绪二十六年－宣统三年，1981 年，第 620 页，“外务部收北洋大臣信·直隶并无教堂购田种成案”。

巧是某经商者生意亏赔抵押的房产，受理案件的地方法院无法掌握办案的尺度，只得呈报上级部门定夺：

> （天主教）在中国设教,是否以外人论？中法续约第六款有任法国教士在各省租买田地，建造自便等语？所谓租买田地，建造教堂是否专指建造教堂而言？抑建造而外,亦许有租买田地之权等情？呈请转请解释到厅，相应函请钧院迅赐解释，以便转令遵照等因到院。查条约,许外国教堂租买田地者,为供其建造教堂及附属学堂或茔坟之用,其以外之买地行为自非有效……[1]

条约（包括法令法规）的模糊性以及“闪烁其词”，让政府相关部门处理教产案十分棘手；而晚清以后进入中国的西方商人也趁机浑水摸鱼——因为“根据条约规定，美国以及其他在华的外国商人禁止在通商口岸以外地方买地，但传教士不受该条约约束，于是很多外国商人打着传教场所的名义购置土地，占有矿山。这种情形招来本地官员的不满与愤恨也在意料之中了。”[2]外国商人不断添乱，致使天主教置产的形势更加复杂，置产难度增大，而政府由此提高防范意识，加强对天主教置产的限制也就在情理之中了。

天主教置产的争论“焦点”主要是与传教无关的特殊不动产，其商业运作的性质引起中国社会的反感与诟病，因而 1936 年颁布的《土地法》第十七条规定：“农地不得移转设定负担或租赁于外国人”，这是中国政府对外国人在华购置土地的限定，但又出现新的问题，中国天主教是外国的宗教团体还是中国的宗教团体？由国籍神职管理的教区是否因为“教籍”的“牵连”要受到土地法规的限制？由于诸多问题无法厘清甚至难以定性，“暂缓办量”的处理意见成为政府部门搪塞的借口。而政府将天主教的财产（特别是国籍教区）锁定于“外国人”置产，从本质上说，仍然是晚清朝廷对天主教“于无限制之中，尚寓限制”的延续。

关于天主教“置产”，从教会方面来说，教务的拓展不仅表现在教堂的数量与规模，更重要的是信徒人数的稳定增长。教务发展需要大费经费，因而除了建构教会内部的

[1]《司法公报》，第 112 期，1919 年，第 63 页；文件标题：“解释外国教堂租买田地之权函（八年八月十一日大理院复黑龙江高审厅统字第一 0 五三号）”。中华民国大理院，即中华民国最高法院的前身，中华民国司法案件的终审机关之一。

[2][英]：A·G·立德：《中国五十年见闻录》，桂奋权、冯冬译，南京出版社，2010 年，第 112 页。

租佃关系，还需要利用不动产投资来补充教务支出；而政府管理部门从社会秩序和国家安全的角度出发，对天主教置产进行限制，企图把天主教这一外来宗教整合于政府管制的框架内。因此，中国天主教“发展与挑战共存”的格局与政府“管理与制约并行”的策略之间的矛盾张力，一直贯穿于晚清民国的大历史之中。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

因何涉讼？——近代领事裁判法庭中的传教士被告

张晓宇（福建社会科学院）

摘要：传统中国法制史和中国基督教史的研究都未曾关注传教士在领事法庭中的身份和所扮演的角色。而事实上，许多传教士或因教案被中国人告上法庭，如乌石山教案；或因办报撰文而惹上官司，如李佳白亲德诽谤案；甚至还有因教会内部纠纷而走上世俗法庭的，如费启鸿诉范约翰案。得益于丰富且详细的领事法庭司法档案和时人之记载，我们得以详细还原前述案情，揭示作为神使的传教士缘何走上世俗的法庭，审视领事裁判权与近代中国法律变革之间的密切关系。这也提醒我们，关于传教士与近代中国法律的研究，不能仅仅关注于传教士之译书对于中国近代法律变革之影响，我们还需挖掘传教士在世俗法律生活中所扮演的角色，体会传教士群体在言说与实践之中的具体差异。

关键词：传教士 领事裁判权 被告 教案

早在鸦片战争前，先期来华的传教士如马礼逊等出于中西法律的巨大差异和传教利益的考量，积极呼吁建立在华领事裁判权。他的这一愿景在 1843 年中英《五口通商章程》中得以实现，直至 1943 年方得废除。在这一百年中，领事裁判法庭成为华洋诉讼和在华西人之间纠纷审理的重要机构，建构了在华西人生活的重要一环。历史学界和法制史学界对于近代领事裁判权体系的研究著述甚丰，但较多集中于领事裁判权在华确立的过程，和中国废除领事裁判权体系的努力等，[1]宏观性的叙述较多，对于各国

* 张晓宇，男，1986 年生，汉族，山西省孝义市人，历史学博士，现为福建社会科学院历史所助理研究员。
[1] 这方面的论著有王建朗，《中国废除不平等条约的历程》，南昌市：江西人民出版社，2000 年；李育民，《中国废约史》，北京：中华书局，2005 年；唐启华，《被"废除不平等条约"遮蔽的北洋修约史（1912-1928）》，北京：社会科学文献出版社，2010 年等。

在华领事裁判权的具体实践的研究仍显不足[1]。中国基督教史的研究在教案史、传教史及传教士、中国基督徒以及基督教在中西文化交流中所做出的贡献等诸多方面取得了丰硕的成果，但既有的研究较少关注传教士在领事法庭中的身份和所扮演的角色。而事实上，不少传教士或因教案被中国人告上法庭，或因在华发表政见而惹上诽谤官司，甚至还有因差会的内部纠纷而走上世俗法庭的。得益于丰富且详细的领事法庭档案和报刊记录，我们可以还原案情，揭示作为神使的传教士缘何走上世俗法庭的被告席。本文即拟以乌石山教案和费启鸿诉范约翰案、李佳白诽谤案等三个传教士成为被告的案件为中心，分析庭审之焦点和社会报章之讨论，反思传教士关于法律的言说与其自身的实践之间的张力，并重新审视领事裁判权与与近代中国法律变革之间的密切关系。

一、1879 年乌石山教案

乌石山教案是晚清历史上少有的，将传教士为被告诉至领事法庭，并且获得实质性胜利的教案之一。关于乌石山教案的研究，张金红、杨卫华博士等学者已经对该案之经过及其外交交涉进行过较为详细地梳理[2]，只是学界对于乌石山教案在英国领事法庭的审判过程缺乏法律意义上的分析，而这一过程正是揭示乌石山教案真相的重要步骤。对乌石山教案庭审过程及其双方所运用的法律话语进行分析，可以揭示这一教案审判长久以来被忽视的重要意义。

自 1850 年英国圣公会传教士入住福州城传教后，福州士绅与教会之间的关系就相

[1] 苏报案等重要个案受到了学界之关注，如王敏，《苏报案研究》，上海：上海人民出版社，2010 年。领事裁判权体系方面，李洋对于美国驻华法院体系的研究较为突出，详见李洋，《美国驻华法院研究》，上海，华东政法大学博士学位论文，2014 年。Par Kristoffer Cassel 的 Grounds Of Judgment：Extraterritoriality And Imperial Power In Nineteenth-Century China And Japan，及 Douglas Clark 的 *Gunboat Justice:British And American Law Courts In China And Japan（1842-1943）*三卷本是海外学界关于领事裁判权研究较新的成果。另，中文学界对于上海律师群体的研究较为丰富，也从侧面勾勒出了领事裁判法庭的部分实践。如孙惠敏，《建立一个高尚的职业：近代上海律师业的兴起与顿挫》，台北：台湾大学博士学位论文，2002 年；陈同，《近代社会变迁中的上海律师》，上海：上海辞书出版社，2008 年；王立民、练育强，《上海租界法制研究》，北京：法律出版社 2011 年等；其他研究论著限于篇幅不再一一列出。

[2] 张金红：《胡约翰与福建安立甘会研究：1862-1915》，福建师范大学 2007 年博士论文。关于乌石山教案的研究著作，还有罗经财：《风水与晚清福建教案》，福建师范大学 2009 年硕士论文；汪敬钦：《福州乌石山教案"一百三十周年祭—兼议晚清"抚闽"办案数疆吏》，载陈永正主编：《多学科视野中的闽都文化》，福州：福建人民出版社，2009 年，第 109-133 页；陈名实：《乌石山教案始末》，载《闽越丛谈》，厦门：厦门大学出版社，2012 年，第 165-172 页；杨卫华：《英国在华传教政治的地方实践:福州乌石山案再研究》，《学术月刊》2017 年第 12 期，第 144—161 页。

当紧张，随即爆发了神光寺事件等。不过圣公会终于在道山观租得土地，并且兴建房屋，扩展传教事业。1876 年，圣公会在其租住的乌石山地产上兴建洋房以作学校，时值福建屡遭洪水灾害侵扰，福州士绅认为正是城内之洋楼“高耸”，破坏了福州城的风水，引发了水患；传教士未经许可擅自改建房屋，而且还圈占了乌石山风景名胜之地放鹤亭和雀舌桥，为此向英国领事和传教士提出抗议，引发外交交涉。时任英国驻福州领事星查理要求教会暂缓施工等待交涉之决定，然而当时负责之传教士史荦伯拒绝停工。1878 年 8 月 30 日，该楼房在即将竣工时被愤怒的福州士绅捣毁，外交交涉升级。1878 年 10 月 9 日，总理衙门命令刚刚卸任福建巡抚一职的丁日昌再次返回福州办理乌石山教案[1]，饱经天津教案历练的丁日昌力主将此案分开处理，先将毁堂案件牵涉之官员、士绅、民众按照大清律例分别处罚。经丁日昌与闽浙总督何璟商议之后，决定延请洋律师，以绅董之名义将地产争讼案以英国圣公会传教士胡约翰为被告，诉上英国人之法庭。丁日昌亲自拟写了三十余款指控传教士无理占地之处，翻译为洋文，交予律师提起诉讼[2]。1879 年 4 月 2 日，福州绅董正式向英国最高驻华领事法庭提交起诉状，将此案诉至法庭。

1879 年 4 月 30 日，英国驻华领事法庭正式开庭审理此案。原告方为道山观绅董：周长庚[3]（Chow Chang Kung）、林敬丞（Lin King Ching）、卢镜华（Loo King Fah）、萨觉民（Sat Keok Min）[4]，被告为英国圣公会牧师胡约翰（John Richard Wolfe）；原告代理律师为来自香港 Q.C.律师事务所的希尔律师（T.C.Hayllar），被告代理律师为来自上海的哈南律师（Mr.Hannen），主审法官为大不列颠驻华最高法庭法官傅兰治（Chief Justice George French）。在庭审中，为了判断租约的效力和查证福州关于租约的地方惯例，中国方面申请了两个官员出庭作证，一位是时年 53 岁的大清四品官员，

[1] 《清末教案》第二册，第 202 页。
[2] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1081 页。
[3] 周长庚（？--1893 年），字莘仲，福州侯官人，同治元年举人，官至台湾彰化县教谕。与林纾为好友，马尾海战后曾向左宗棠投状控告。详见：张天禄主编，福州市地方志编纂委员会编：《福州人名志》，福州市：海潮摄影艺术出版社，2007 年，第 317 页。
[4] 萨觉民（1826-1879），生字怀锵，号鉴藩，福州闽县人，曾为江苏候补县丞，后成为福州名医，近代海军将领萨镇冰之族叔。因他与沈葆桢关系密切，萨镇冰得受推荐进入福建船政学堂。详见：张天禄主编，福州市地方志编纂委员会编：《福州人名志》，福州市：海潮摄影艺术出版社，2007 年，第 436 页。

前福州知府丁嘉玮[1]（Ting Chao-wai），另一位则是时任侯官县令的程起鹗[2]（Ching Che-Yeo），他们提供的证言在庭审中起了相当大的作用。案件的核心是同治六年（1867 年）租约[3]的性质、有效性。而同治六年胡约翰之租约内容，又需上溯至道咸年间圣公会传教士之三个租地契约。

1、1850 年，圣公会传教士温敦和札成与道人林永懋签订租约，租住道山观左边房屋五间，排一座，披屋一所，空地前后二所，并后进四间排房屋，披水楼房二间，楼下房一间，空地一所，每年租价 100 洋银。该租约经英国领事和侯官县令盖印成立。咸丰五、七年左右（1855-1857），传教士将原中国式房间改建为洋楼，部分为传教士居住之寓所，其余在光绪三年（1876 年）改建为女学堂。这一部分笔者简称之为道光地产；

2、咸丰五年（1855 年）时，圣公会传教士方理、温敦与道士陈圆成立租约，租住道山观墙外右边直透房屋四间，每年租金洋银 20 元。该租约并未在英国领事和侯官县令处注册、盖印。同治二年（1863 年）夏天，传教士在这一部分房产上加盖了一层楼。这一部分，可称之为咸丰地产；

3、咸丰十一年（1861 年），圣公会传教士斯密与道士陈圆成口头达成约定，租赁将道山观附近小地一块，年租金洋银 12 元。这一部分，简称之为斯密地产。然而斯密于 1871 年过世，正所谓空口无凭加上死无对证，至 1879 年时，原被告双方对这一地产之位置和范围争执不下，原告认为这片土地是道山观后面的高地，而被告则认为系咸丰地产之直透房屋之北边的空地，各执一词[4]。

三处地产，年租金总价 132 元。因上述三处地产租赁人、合同内容等都不尽相同，胡约翰来到福州接管圣公会教务后，意欲将此三处地产权利统为一处获得永租，以便教会之长远规划，只是采取的手段并不高明。同治五年（1866 年），胡约翰与道士陈

---

[1] 丁嘉玮（1826-？），顺天府大兴县人。道光二十九年十一月（1849 年），以闽县营前县丞升补同安知县；同治三年左右已署福州知府，同治五年（1866 年）经左宗棠和徐宗干举荐，由福宁府知府调任福州府知府。后被吴棠参奏积压案牍而革职，再经文煜、卞宝第等推荐而再次起用。详见：《清实录》同治朝实录之卷 184、200、263。
[2] 程起鹗（？--1891），字挺生，浙江山阴人，监生，光绪五年（1879 年）以澎湖通判署侯官县令。1883 年任台湾府知府，1891 年任按察使衔福建分巡台湾兵备道，卒于任上。
[3] 以下简称同治租约。
[4] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1074 页。

圆成私下接洽，意图以四百元之价永租道山观之瞎子庙，签订了一个租约。但陈圆成之行为并未得到绅董之授权，绅董们发现后立即取消了该租约[1]；三四个月后，胡约翰再次联络道士陈圆成，要陈以 1500 元之价格将前述三处地产断卖予教会。断卖契民间亦称之为“死契”，意在强调一经转卖，永不赎回之意。胡约翰获得这一租约后，呈送英国领事和中国官府盖印，遂被绅董发现。经过核实，英国驻福州领事贾禄也承认，永租权并不因租约中有“永远”字样即生效，因为道山观地产之所有权是属于福州士绅和民众的，陈圆成属于无权、私自处分[2]。随后，陈圆成以私卖庙产之罪被绅董控之于官府，受到了惩处。庭审之也证明，胡约翰对此是完全知情的。绅董亦知长此以往，隐忧不断，于是决定与胡约翰换立租约，这就是同治六年租约[3]之由来。

同治租约以道光租约为蓝本，将前述三处地产全部转租予胡约翰名下，各处租金未变，但不能直接缴予道士，而是由通商局代为转送。租约双方签订人分别为道山观董事周道蕴、林元近，教士胡约翰，英国驻福州领事星查理为保证人。福州绅董还特地删去了原稿之中的“租与不租听教士自便字样”，但是租约之中载有“不得欠租，倘若欠租，听观内董事讨回另租他人；如无欠租，董事不得另租他人”之语，这成为本案两造关于合同性质争执的焦点。此外，租约中关于房屋的样式，仍是按照道光、咸丰年间租约内容誊写，并无改变[4]。

然而问题即生于此。道光地产上的原中式房屋被温敦等拆毁改建为洋楼，同治租约签订之时原房早已不复存在，咸丰地产之房屋则经过 1862 年传教士之改建，也早已与原先租约之中的叙述不同，签订租约之道山观绅董周道蕴和林远近，与传教士胡约翰三人，此都是知晓的。在董事们看来，这样做的本意是，要求传教士们在交还房屋时，按照原先论述之样式送还。而改建之洋楼续于同治九年（1870 年）遭到焚毁，胡约翰在原屋基础上重建洋楼一座，在原先洋楼样式上还加盖了一层。这一行为引发福州士绅之厌恶。时值福建水火灾害频繁，福州官绅认为“层楼高耸，有碍风水”，经福建地方官照会英国领事，要求停止。但教会不顾反对继续坚持施工，引发福州士绅之愤怒，即将竣工之时房屋在被福州民众焚毁，此即乌石山教案之“毁堂”案。原告指控被告

[1] *The Wu Shih Shan Trial*，p4.
[2] 不过由于被告律师的抗议，贾禄领事的这封信未被作为呈堂证供。*The Wu Shih Shan Trial*，Pp.4-5.
[3] 其内容可详见《教务教案档》第四辑第二册，第 1074 页。
[4] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1075 页。

未经奉准即修建洋房、擅筑围墙，而且将本不属于道山观地基的一名胜之石圈入围墙内，其行为系属侵占公地。经过原被告方辩论，原告方感受到了证明其侵地的难度，最终承认了胡约翰的自认，法庭遂直接采纳约翰的证词作为事实。胡约翰自认所筑围墙之墙脚一处，侵出半尺之地[1]，但被侵占之地并非道山观之范围，法官以原告不适格为由，对该部分不予置评。

法庭辩论的重要焦点之一是关于租约效力的认定。原告要求法官判定同治租约无效，而审查该租约有效与否，就要先确立审查租约的准据法。法律审判适用的无非两种，实体法与程序法。原告律师认为同治租约为不动产租赁合同，应该适用不动产所在地之法；而被告律师哈南则认为原告诉状中并未提出适用中国法认定租约性质，因此本案无需引用中国法律，适用英国法律审理即可。对于被告律师之抗辩，法官不以为然。他指出，原告之租约内已经载明不动产处于中国境内，即应该按照不动产所在地之法律审定。由此法官认定，关于租约性质和权利义务之认定，应当适用中国法，而审理程序和执行方面，仍应适用英国法。

本案的关键在于，按照中国法律，同治租约是否为永租契约。如系永租，则传教士只要按期缴纳租金，即有权利在所租房屋永远居住，道山观绅董无权令其搬出。为查证中国法律中关于房屋租赁的内容，法庭特地传唤了两位证人出庭：前福州知府丁嘉玮和侯官县令程起鹗。丁与程，于证人席上，先后接受原被告律师和法官的提问。丁嘉玮称，按照中国法律惯例，该租约上并无“永远租赁”字样，因此并非永租契约，其性质类似于英国的不定期房屋租赁合同。约中所称“如无欠租不得另租他人”只是寻常租约中的常用之句，并不能依次认定永租成立。如果租主欠租，则业主可以讨回；如无欠租，业主只可讨回自用，不得另租他人。讨回时必须提前一、二月通知租主，或者不收该一、二月之租金。此外，租主不得擅自改变房屋样式，亦不得建盖房屋。原告律师希尔又问，如果原房屋被焚毁，租主未获许可即兴建新房，应当如何处理？丁日昌称，中国传统惯例之中暂无此情形。时任侯官县令程起鹗也作证，按照中国惯例，同治六年租约属于暂租契约，业主可以取回，但必须宽限至少半月时间；按季度缴纳租金，业主据不收缴租金的，已属明示退租，租住应当于该季度底搬迁；尽管同治六

[1] 半尺为五寸，相当于 0.16667 米。

年租约有“不得租与他人之语”，但业主可以收回以自用。自 1878 年 6 月起，道山观绅董即通知通商局，不愿再收受胡约翰之租金，其已属于明示性退租。但意味深长的是，英国领事星查理称他已不记得是否曾将道山观绅董之意转告过胡约翰。

法官称，关于中国法律和福州地方惯例关于此类租约之认定，胡约翰并未提出其他可信之证明，而丁嘉玮和程起鹗的证词业已证明业主可以取回自用。此外，原被告都未向丁、程二人问及如果取回非自用，业主能否取回房屋的情形。法官据此认定，原告如需取回房屋，必须明确声明取回为己之用，否则不可；但原告诉状之内并未明确声明，庭审时也未明确提出；由此，法官不能判决原告立即收回该房产。原告如需收回房产，必须履行前述程序。

由于同治租约签订之时，道光地产之原房屋早已荡然无存，将实体上早已不存在之房屋转租予他人，理论是上不可能的，原告据此要求法官判定同治租约无效。对此，法官称无证据证明中国有类似法律，能判定该租约无效，因此租约应当继续有效。关于原告指控被告侵占公地、改建、加盖房屋等行为违约，要求法官判定解除合同，并追究被告之违约责任的诉求，法官认定，原告没有足够证据证明改建和加盖是胡约翰所为；此外，关于中国法律中房屋被焚毁后租主是否有权新建一节，丁、程等证人未能提供足够的证明，而且房屋之改建在同治租约签订之前，法官认为亦无证据能将被告之租约利益罚除。由此，1879 年 7 月 19 日，法官宣读判决结果如下：

1、呈内以同治五年文昌宫租约一款，控告胡教士及英教会各词，饬遵销案；此款堂费须由原告给还被告。其项拟照被告驳禀停讼常例计给；

2、同治六年租约本属妥当，如常可行；

3、同治六年租约不得罚作废纸；

4、被告胡教士据同治六年租约所租各房屋地基，若原告的确讨回为道山观之用，应可讨回，但须豫早三个月通知被告，计至季底结尾之日为满限；

4、除已断原告名分内应讨回该房屋地基，如不讨回，被告仍可毕生居住；

5、同治六年租约所载之房屋地基，其租银仍须按季上期输纳，两造经费各自

办理。[1]

审判在形式上承认了租约的有效性，承认了传教士有继续居住在乌石山的权利，以法例和证据不足为由，对传教士改建、加盖房屋之行为不做述评。尽管判决一一驳回了原告方的诉求，原告形式上败诉，但却获得了实质性的胜利。对于福州士绅而言，将教会势力驱出城外是终极之目的，法律起诉只是达到这一目的的手段而已。依据此判决，审判结束之后，绅董周长庚等即当场具文予传教士，要求讨回房屋由观自用。[2] 光绪六年（1880 年）二月十七日，圣公会在乌石山之房产正式交还福州士绅，教会迁往福州城外南台岛[3]之电线局。收回后的第四天（二十一日），士绅即将教会房产尽数拆毁，其迫不及待和快意之情，跃然纸上[4]。经此打击，胡约翰扬言再不复来，当然多为气话，随后即返回福州继续圣公会在闽的传教事业。傅兰治的判决是耐人寻味，也是煞费苦心的。闽浙总督何璟在给朝廷的奏折中写道："据论者云，此判决英按察颇有斟酌。其不痛斥教士者，恐教会出丑，或别生波澜也。"[5]

乌石山审判还未开始时，即已广泛吸引了中外各方的注意。在审判开始前，即有在福州之洋人致信《北华捷报》，将开庭讯息等发布。《北华捷报》指出，此案已经引起公众极大的兴趣，审判过程也将会被广泛阅读，审判结果也将影响整个国家。当时，福州人普遍认为传教士将会在这场诉讼中失败，而在华洋人则认为中国人会输，审判如同一场拳击比赛，被不同立场的各方寄予了各种期望，两造双方势在必得，只待比赛铃声响起的那一刹那上场对决。据《北华捷报》称，中国士绅声言决不妥协，誓将洋人逐出福州城为止，如果判决败诉，他们将继续聘请法律顾问，派遣代表上诉至伦敦枢密院[6]。

乌石山教案审判开始后，《申报》、《万国公报》和《北华捷报》都及时跟踪，发布消息。英国驻华法院在福州仓山之英领事馆开庭时，前来旁听之中外官员、传教士和福州群众非常之多，以至于法庭房间狭小而无法容纳。无论是华人还是洋人，都

[1] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1080 页。
[2] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1083 页。
[3] 即今福州仓山区。
[4] 赵春晨编:《丁日昌集》下，第 1012 页。
[5] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1072 页。
[6] Foochow, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941)*; May 6, 1879,Pp.438-439.

对此案之审判显示出极大的兴趣。参与旁听的人中，有时任英国驻华公使威妥玛（Thomas Francis Wade），时任英国驻福州领事星查理（Mr. Consul Sinclair），中国官员中，侯官县县令、福州通商局总理、福州臬台等都身着正式官服出席审判，许多妇女也前来旁听。听众之多，以至于英国领事馆太小而无法容纳[1]。《万国公报》详细记载了当日审判之情形。庭审从每日上午九点开始，十二点暂停，下午继续，从两点半审理至四点。审判庭是英式布局，法官端坐台上，头戴披肩假发，身着深色法袍。法台之下并坐三名书记员，分别负责记载法官、原被告律师的发言。原被告律师也着假发，坐台下，分立左右，与法官相向。英国法官和律师之假发套，尤令国人印象深刻。有人称其"如白羔羊皮之风貌形"，以其状若羊毛般卷曲。因当事人双方国籍不同，法庭也起用了不少翻译人员，以便将原告之福州方言转译为官话正音，再将官话转译为英文传予被告和法官，答辩、问话再原路传回。复杂的语言转换，也导致庭审过程耗时甚久。不过《万国公报》中所刊载的法律审判结果，与中国官方所译之措词完全不同。

1、无迹以证占界之说，但缘筑垣间墙角处有越出，纵横亦不过五寸地；

2、道山观道人于同治五年所控一案似觉无谓，致凡两造之所费俱为原告认还；

3、原报告所控皆以同治六年一契为据；

4、凡判案皆遵本地律例；

5、被告之契皆合本地方律例；

6、本契内约此地既出租胡教士，无事不得赎回转租他人；倘有赎回自用，必得实据方许；

7、此次道人未有赎据将用此地；

8、是故英按司判此地仍属胡教士，必俟其没世始归道人；但使道人异日自用，必得实据方许；要赎此地自用，须先三月通知而后可以赎回。[2]

---

[1] *The Wu Shih Shan Trial,* Hongkong Daily Press,1879,p3.

[2] 《大清国：乌石山毁洋楼事》,《万国公报》1879 年总第 554 期，第 9-10 页。

这一译文轻描淡写避重就轻，不明就里的人会认为教士在诉讼中大胜。确实，教士在这一审判中获得了形式上的胜利。《教务杂志》也刊文详细分析了法官之判决书，指出原告之六项诉求有五项基本都被法官所驳回；对于传教士而言，原告所给予他们的"指控和中伤"都被洗清；原告指控传教士建立围墙，错误的圈占了本属于公地的风景名胜，这一侵地的指控被庭审的进程无望的打破，最终原告律师放弃了这一诉求；而关于教士无权和错误处分财产导致租权丧失的诉求，也被法官所驳回，法官裁定租约有效；但是唯一的问题是，法官允许原告停止租约，对于道山观绅董而言，这就达到了目的。《教务杂志》由此提出一个关键问题："为什么教会在这场诉讼之中会输呢？"[1]

审判中，原被告双方都在引用"自然正义"原则来为自己辩护。由于审判涉及到传教士和差会的切身利益，《教务杂志》也从这一角度对该案之审判进行了评价。被告律师哈南主要引用自然正义原则来对双方当事人签订 1867 年租约时的目的来解释，即对租主之合同目的进行分析，《教务杂志》也遵循同样的路径。该文认为，毫无疑问，只要传教士支付租金，他们就可以继续占有乌石山地产，任何一个有理智的人，都不会在一个随时被收回去的土地上大兴土木，建造昂贵的房屋，合同存在的目的就是要让承租人对其地产之权利具有安全感；1867 年租约之前，三块地产都是道士租给教士的，但是由于道山观绅董认为道士不具有处分财产制权利而签订了 1867 年租约，因此该租约最大的目的并不是合同期限和性质的更改，而是当事人的变更，在当时，所有的当事人都认为，只要传教士交租，房产就不能被收回。然而不幸的是，对于教士而言，租约之中的用语是："如无欠租，董事不得另租他人"，租约之中承诺的是不得租与他人，而没有说原告不可以取回自用，这为原告追回房产留下了巨大的便利。《教务杂志》又提出了深入的问题：为何这一用词会强烈的压制了被告之诉求呢？[2]

《教务杂志》认为，这是被告律师诉讼策略的失策造成的。该文认为，被告律师认为，引入任何证词来影响本案都是不明智的。在庭审记录中，我们也可以看到哈南律师孜孜不倦的起立反对，有力的摒除了许多对被告方不利的证据，不过"进攻是最好的防守"，被告律师在防守上卓有成效，却举证上却稍显劣势，而原告律师希尔则不断

[1] Editor's Corner, *The Chinese Recorder And Missionary Journal (1868-1912)*, Jul 1, 1879, Pp.310-312.
[2] Editor's Corner, *The Chinese Recorder And Missionary Journal (1868-1912)*, Jul 1, 1879, Pp.312.

的提证。《教务杂志》指出，就是由于这个原因，法庭在采纳证据的时候，只能优先选择中国“专家”[1]们的证词来解释租约之中的用语。法庭会认为，中国官员们处理过许多类似的租约，有类似的司法实践，他们在对租约用语的法律解释方面具有权威性。事实上对于原告而言，申请一帮中国官员出庭作证是非常容易的事情，也很容易由官员来否定自然正义下本应是有利于被告的解释。由于被告无法提出反证，法庭也不得不采纳前述解释作为准据。但是，《教务杂志》强调，基于当事人对合同意图的理解，自然正义一定在被告一方[2]。

不过《北华捷报》认为，此次诉讼失利的根本原因在于被告方在诉讼证据搜集方面的巨大劣势。在审判尚未开始前，在华外国人即对中国人所占有的诉讼优势感到相当之担忧。《北华捷报》指出，福建省地方官府为即将到来的诉讼做了大量的先期准备工作，他们聘请了洋员 Mr.Ho Aloy 作为顾问，并且将所有相关中文契约翻译成英文，《北华捷报》还称，中国官方采取了各种努力去“指导”证人出庭，如果审判与“风水派”[3]（feng-shui-ite）的预期相反，那些“幕后指导者”[4]们会尽最大限度慷慨的施加影响[5]，言下之意是，《北华捷报》认为中国官府在运用官府之力量来对证人施加压力，训练出庭等，促使审判向着有利于中方的方向倾斜[6]。审判结束后，《北华捷报》再次刊文指出，传教士在获得本地证据方面，有着巨大的劣势：

> 本地人害怕提供有利于外国人的证词，在这种案件之中，他们的官府或者直接参与，或者间接参与，导致许多重要的证据无法再生。[7]
>
> 中国人成功的抵制了外国人原告所有试图获得证据的机会。……中国无论南北的官员都是不诚实的，像在乌石山审判之中，他们回去训练他们的证人，同时在他们的权力范围内施加影响，排除一切可能的有利于外国人的本地证据和证词。

---

[1] 《教务杂志》在此特地加引号，表示对丁嘉玮和程起鹗证词的不信任。
[2] Editor's Corner, *The Chinese Recorder And Missionary Journal (1868-1912),* Jul 1, 1879, Pp.312-313.
[3] 由于福州士绅因风水问题而要求传教士退出乌石山，因此《北华捷报》此处蔑称福州士绅为“风水派”。
[4] 意指福建省地方官府
[5] Foochow, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941)*; May 6, 1879,Pp.438-439.
[6] Foochow, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941)*; May 6, 1879,Pp.438-439.
[7] An Illustration, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941);* Oct 24, 1879;p.409.

无需强调，在这种情况下，外国当事人在一个简单的司法诉讼斗争中，面临着巨大的不利。[1]

由于该判决在形式上保护了被告的权利，而实质上却为原告指明了解除合同的有效方法，在华外国人对于这一审判的认识也不相同。福州捷报（Foochow Herald）认为审判是有利于被告的，香港的英文报纸却认为是有利于原告的。上海以《北华捷报》为代表的英文报纸则认为无论原被告双方，都没有取得完全之胜利，这一评价应当是最为中肯的。福州绅董方面将胡约翰告上法庭的目的，除了希望将教会逐出乌石山之外，还有从法律上"羞辱"教会的意图——正如丁日昌在奏折中所言，要通过法律手段，在法庭上将传教士侵地、违约和出尔反尔之行为公之于众，在这一点上，法庭的判决并没有让福州官绅如愿以偿。该审判以判决原告败诉的形式确认了原告有收回地产的合法权利，使得教会获得了形式上的胜利，保全了传教士的颜面，但却使其失去了继续在乌石山居住之权利，因此这一结果对于教会的震撼极大。丁日昌报告称，"闽省教风本极猖獗，自此案办结之后，各处教民颇为敛迹"[2]。传教士受此打击，甚为不满。史荦伯不服判决，扬言要向伦敦的英国法庭继续上诉[3]。不过福建官员允诺将福州南台下渡东窑乡之官建的电线局租给圣公会，为期二十年，每年租银三百五十元[4]；英国领事星查理也从中调和，传教士亦最终撤诉[5]。

乌石山审判还涉及到原被告双方在近代西方法律之中的地位的问题。道山观地产归谁所有？在洋人未来之前，这也许根本不是问题，在此之前，道山观也从未有洋人居住过。然而乌石山审判中，被告胡约翰对原告之资格提出了疑问，道山观绅董是否能够成为公产之代表？这一质疑与湖州教案中被告韩明德对于湖州士绅的质疑完全相同。事实上，原告律师希尔在撰写诉状之时，曾将福州士绅列入原告名单之中，因为他认为从法理上言之，道山观是属于福州士绅阶层所公有的，但是这一内容受到了被告方律师哈南的抗议，由于毁堂案刚完结不久，希尔律师也担忧士绅名义的出现是否会对案件之审理造成负面影响，最终同意了被告律师之要求，将福州士绅从原告名单

[1] An Illustration, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941);* Oct 24, 1879; p.410.
[2] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1082 页。
[3] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1083 页。
[4] 《教务教案档》第四辑第二册，第 1083 页。
[5] 《教士罢讼》,《申报》1879 年 09 月 23 日，第一版。

之中移除了出去[1]。另一个值得思考的是差会的法律地位。在乌石山教案审判中，这一问题已经初露端倪。在庭审中，原告律师对差会和传教士的法律身份提出了有效的质疑。无论是乌石山教案还是湖州教案中，律师都曾指出，事实上差会并非一个法人团体，它只是一个松散的自然人联合体，不具有诉讼资格；在乌石山审判之中，原告律师抓住这一点进行辩论。法庭的判词中，尽管并未直接申明差会的法律地位，却在关于当事人身份和租约权利的认定中明确指出，胡约翰和道山观绅董所定之租约，只在胡约翰有生之年有效。它强调了租约本身只是胡约翰私人和道山观之间的协议，即便道山观绅董不收回房产，该租约也将停止于胡约翰去世之日，并不能为差会所承继。这一判决彻底解构了这一租约的"永久性"，事实上获得了极大之成功，只是它的意义被福州士绅在取回庙产方面的成功而被遮蔽了。而教会团体的法律地位问题，地产的注册问题，直到中国近代司法改革启动，南京国民政府鼎定之后，方才进入日程，成为中国近代政教关系中的重大事件。

二、1888 年费启鸿诉范约翰案

1888 年 4 月 10 日，美国驻上海领事法庭开庭审理了费启鸿诉范约翰案，这是中国近代史上一则少有的因来华传教士之间的矛盾而诉诸于在华领事法庭的案件。原告费启鸿（G.F.Fitch），代表美国北长老会状告他的同事——同为北长老会传教士的范约翰（J.M.W.Farnham）。华尼莱脱（R.E.Wainewright）任费启鸿的代理律师，博文特（H. Browett）任范约翰的代理律师，主审法官为美国驻上海总领事侃（John D. Kennedy），助理审判员为丹福士（W.A.Danforth）和哈斯克尔（F.H.Haskell）。

案件缘起于差会内部的人事纠葛。美国北长老会传教士范约翰自 1887 年以来担任上海美华书馆的监督，及北长老会华中和华北分部的司库。1887 年 6 月，北长老会总部通过一项决议，认为由于范约翰的性格和能力等因素，决定变更人事任命。1887 年 9 月 6 日，美国纽约北长老会总部召开会议，决定改命费启鸿为美华书馆的新监督，并任华中、华北分部的司库。此项决议于 1888 年 1 月生效，长老会也通过正式渠道将此决议通知了范约翰，并要求他将其所管理的美华书馆等财产一并转交给他的继任者—

[1] *The Wu Shih Shan Trial*, p12.

—费启鸿。[1]

不过范约翰颇为恋栈，不肯轻易就范。或许他认为此项决议不公，或许是不想将辛苦打拼的基业拱手相让他人，最大的可能是他与费约翰之间有着私人矛盾——谁来接收都可以，就是费启鸿不行——详细情形当然需要查证北长老会的会议档案方能知晓，但庭审记录已经可见端倪。在范约翰看来，此次撤换风波是费启鸿向其他传教士散播了不利于他的虚假信息，诽谤、中伤他，意图取而代之的结果。范约翰认为北长老会差会董事会成员显然被费启鸿的不实之词给误导了，以至于做出了不利于他的决议。范认为该决议也既侵害了他作为董事会成员的权利，从情感上也伤害了他。[2]

所以尽管董事会和费启鸿通过各种途径通知了范约翰，要求其将美华书馆的财产和书籍统统移交给费启鸿，但是范约翰仍然拒绝执行。董事会鞭长莫及，却也没有采取极端手段如开除范约翰等，可能其内部对于范约翰的处置仍有不同意见，而事件后续的发展证明母会内部亦有范约翰的奥援者。这一争议延宕至 1888 年 3 月 7 日，差会电令费启鸿收回前述财产。于是，收到"尚方宝剑"的费启鸿一纸诉状，将同事范约翰告上了法庭。起诉状指出如下事实：

> 1、美国北长老会是经纽约州一会法案（第 187 章）注册成立的，其目的是在异教徒国家中传播基督的使命，以促进基督教的普遍传播。北长老会在中国各地派出了传教士，分为华中和华北两个分部。
>
> 2、原告是美国公民，是北长老会来华传教士，并且是北长老会差会的正式委托代理人。
>
> 3、被告为美国公民，是北长老会华中分部的成员。原告和被告都是北长老会成员，并由北长老会支付工资，并受北长老会节制，有义务遵守北长老会的所有合法命令和指示。
>
> 4、为了推进在华宣教工作，北长老会在上海成立了一个出版社，即美华书馆

[1] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 20, 1888.

[2] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 20, 1888.

（American Presbyterian Mission Press），负责印刷和出版工作，受北长老会华中分部节制。该书馆的不动产及所属印刷器械，皆为该差会财产，其所获盈利亦应属于该差会。

5、差会多年来数次任命不同的成员去担任该差会华中分部的负责人，并担任该出版社的司库。前述出版社一直受北长老会节制。

6、被告在接到差会决议后拒不履行决议，拒不移交其管理之差会财产。[1]

据此，费启鸿提出三项诉求：

1、要求被告将美华书馆所有的财产、书籍、纸张和其他一切被告所控制的附属物品，全部移交给原告；

2、被告应当支付本次诉讼之费用；

3、其他法官认为应当由原告享有之权利。[2]

范约翰通过律师提交了异议。他开篇即质疑费启鸿的诉讼资格，并指出他已就此事向北长老会总会（General Assembly）提出申诉，他认为有充分之理由要求法庭推迟本案之审理。原告律师对此表示异议，他认为被告首先应当答辩，而非提出提出异议。被告律师博文特则指责费启鸿，**身为传教士不该将内部争议诉至法院，这是一个非常不寻常的举动**；更何况差会 3 月 7 日间的电报只要求原告去接收财产，并没有授权原告寻求法庭之帮助。原告律师显然不这么认为，他认为电报的文辞意味着差会已经授权原告采取一切可能和必要的手段收回该财产，而这个问题只有提交给法院方能获得解决。[3]

法官对电报的理解，明显有利于原告方。法官认为，差会总部远在美国，费启鸿在中国，3 月 7 日的电报显示差会已经赋予了费启鸿可以采取一切法律措施来执行董事

[1] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 13, 1888.
[2] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 13, 1888.
[3] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 13, 1888.

会的决议，即费启鸿已经获得了起诉之权利。至于传教士之间的纠纷是否可以通过诉讼来解决的问题，法官认为传教士和其他公民一样有权提起法律诉讼，而庭审的过程及其结果亦能证明传教士们愿意遵守法庭的裁决。于是，范约翰的异议不成立，他必须要直面诉讼了。一星期后，法庭再次开庭，范约翰针对费启鸿的诉状进行了一一答辩。他仍然指出，费启鸿并没有被任命为北长老会华中分部的代表；最为关键的是，范约翰认为，没有足够的信息和知识能够证明差会授权原告通过法律程序来夺回财产，因此费启鸿并无权利代表北长老会提起诉讼；而在北长老会差会之上，还有北长老会总会，差会仍需受总会节制。范约翰认为，原告所言差会有权随时撤换负责人的说法，完全违背了北长老会的运行规则和惯例——因为除非因丧失工作能力或者渎职，这些负责人不能被随意撤换。而范约翰为了美华书馆的运营也付出了较大的贡献。他本以为他可以长久负责美华书馆的运营，于是为美华书馆免费捐献了价值 2500 元的印刷机和其他材料。倘若当初他知道差会如此食言的话，他定然不会如此倾囊相助。[1]

尽管差会董事会已经于 1887 年 6 月和 9 月 6 日做出了撤换范约翰的决议，但是范约翰并不想就此罢手，他向北长老会总会提出了申诉。1888 年 5 月 17 日，北长老会总会将会在费城召开大会，范约翰将于 4 月 17 日动身返美，亲返美国总部就此事进行陈抗、交涉，因此他希望法庭暂停审理，待总部做出决议后再行审理。原告方则强烈反对这一动议，并拿出两封信件证明费、范二人之间的争议，差会早有裁决，但是法官出于证据的考虑，比较赞同被告的要求。被告方律师也适时地指出，这一行程与案件事实息息相关，而且将可能获得影响案件判决的重要证据。在法官协调下，双方开始讨论范约翰离开上海期间美华书馆的负责人。几经讨价还价后，最终选出了一个双方都能接受的人选——同为美国北长老会传教士薛思培（J. A. Silsby）来暂代美华书馆的业务。[2]

1888 年 6 月，从美国北长老会总部传来的信件证明，范约翰的申诉被总部驳回。随后，费启鸿再次向法院提起诉讼，要求强制移交。7 月 2 日，法官判令薛思培即日起解除美华书馆临时监管人的职务，向费启鸿移交美华书馆的全部财产。范约翰则

[1] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 20, 1888.

[2] Law Reports: U.S. Court For The Consular District Of Shanghai Rev. G. F. Fitch v. Rev. J.M.W.Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*, Apr 20, 1888.

并未在此次庭审中露面，这起北长老会内部的人事更迭纠纷就此定谳。[1]

三、1917 年李佳白诽谤案

李佳白亲德诽谤案，则是来华传教士创办报刊杂志，发表政论而因言获罪被诉至法庭，最终被驱逐出境的一个最为典型的案例。第一次世界大战期间，李佳白在其任总经理的北京晚报（Peking Post）上撰文，呼吁美国政府应保持严守中立之立场，不参与欧战，也呼吁中国政府不要参加欧战。随着形势之变化，威尔逊最终放弃中立之立场，开始谋求对德宣战，李佳白所撰文章也开始明确反对这一变化。1917 年 4 月美国正式对德宣战后，美国驻华公使芮恩施即曾明告李佳白，要其不再担任北京晚报总经理[2]。然而李佳白仍然笔耕不辍抨击政府，并对美国意图通过贷款拉拢中国对德宣战的行为予以强烈批判。他警告中国，加入欧战对于中国百害而无一益。他的行为终于惹恼了美国公使芮恩施（Paul S.Reinsch），后者于是给他准备了一场官司。1917 年 6 月 9 日，李佳白因涉嫌诽谤罪、煽动罪在天津美国领事法庭被提起公诉，再被押往上海美国驻华法院出庭受审。主审法官为罗炳吉（Charles Sumner Lobingier），承担公诉任务的检察官为赫克孟（C.P.Holcomb）。起诉书引用了李佳白于 1917 年 5 月 9 日在北京晚报上发表文章（Are China's Loans Made in the Open?）[3]:

> 近闻美公使署代中国向美国银行团磋商借款，经日政府之赞许，该银行团遂已借款与华。吾因之有感矣。曩者美总统威尔逊氏对于六国银行之借款中国，凡与中国政治有关者，甚不赞许之。当威氏被选总统时，余尝上书威总统，历述关于政治之利害。威总统答书，极表欢迎。盖以吾美政策与他国迥不相似，且甚愿美民之旅居中国者群能赞助吾美之政策也。
>
> 由此以观，则**美政府应调查此次借款是否为美公使经手**，由芝加哥银行抑由某银行及某机关拨借。吾熟思之，若揆之美总统前此覆书，当不在赞许之列。在

[1] U.S. Court For The Consular District Of Shanghai: Fitch v. Farnham, *The North - China Herald And Supreme Court & Consular Gazette*; Jul 7, 1888.
[2] 李佳白:《北京晚报总经理被控始末记》,《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 7 期，第
[3] 李佳白:《中国与某国借款之疑问（北京晚报原译）》,《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 6 期，4—5 页。英文原本为 Are China's Loans Made In The Open?，刊载于 1917 年 5 月 9 日北京晚报（Peking Post）。

中国政府方面亦应注意。**盖兹事体大，恐吾美总统与中国黎总统或未之知也**。

华政府宜注意者，即此次借款种种事实，与民国宪法有无抵触。宪法云，凡政府借外债必经国会详晰调查，全体可决，方许借贷（这与满洲专制政府的做法不同）[1]。因关乎一国预算也。此次借款，当分三条以研究之。

（甲） 是否财政部与段总理向某国磋商；

（乙） 是否中国与美国或日本之银行团磋商；

（丙） 是否美公使署或日公使署代为磋商有无将借款事宜付交国会通过。

又闻此次各省督军赞成中国与德宣战，以有某项新借款，可充各省兵费之故。由是言之，则中美两政府应发生甲乙两问题。

（甲） 当千钧一发之际，美总统及美政府是否赞成中国此次借款并非为振兴实业或整理内政起见者。

（乙）当兹千钧一发之际中国政府或国会是否赞成政府此次借款并非为振兴实业或者整顿内政起见者。如国会能更调查此次借款是否专为运动与德绝交之款，议员是否知情？交通农商各部有无此种借款不向国会报告等情？此正可为留学生之为议员者作研究之学科及道德学之一助也。

该文直指芮恩施背着美国总统威尔逊和北京政府总统黎元洪搞秘密政治，以贷款名目诱惑中国政府参战。检察官指出，前述言论涉嫌恶意诋毁、散布关于美国驻华公使芮恩施的虚假信息，违背美国联邦哥伦比亚地区法案第 815 节（Code of Laws of the District of Columbia, Section 815）。李佳被诉的另一项罪名是，诋毁美国总统威尔逊，证据是他 1917 年 4 月 17 日发表在北京晚报上的文章（America in a State of War）[2]：

美总统得两院同意，现已对德宣战。国内许多主战派引为乐事，以为非达到战胜目的绝无和平之希望。此种心理纯以权势为前提，所谓公理者，果安在哉？

---

[1] 英文中有此句，但中译本中李佳白删去了这句。

[2] 李佳白：《美国已到宣战地位之可叹》，《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 4 期，22—23 页。英文本刊载于北京晚报 1917 年 4 月 17 日。

假如美国得胜，德国失败，协商诸国自必嘉许美国海陆军之助力而交相庆贺。在同盟国一面，四围被攻，出入困难，难保不为协商国制服。以协商国之兵力之厚且大也。

向使美国注意公理，不论协商同盟一视同仁，则美国对英应现有声罪致讨之举动。盖英政府对德宣战以来，解散海牙平和会之事实，实为万国公法所不容。且英政府命令不准中立国国家在开战期内互相通商。凡此种种，皆可对英宣战，乃美国不战英而战德，实不知有所谓公理者。

夫美国方面虽如羔羊，然而不尽羔羊也。协商国方面虽如山羊，然而不尽山羊也。此次美国与协商国联合，予以为必受山羊跌损之患。

所可断言者，美国人民对于政府此举必非全体赞助。大抵美国人民反对作战与欧洲各国人民反对欧洲政府之战争，其情形相同。**咸谓德皇以有绝大之专制势力，致德国与协商国有激烈之战争，而美国总统乃步其后尘。德皇岂能独任其咎乎？**

美国人民其与政府思想一致乎？抑不一致乎？美国人士之赞成国会宣战政策者固自诩爱国矣。然亦有少数人民保守民国自由之精神，出而反对者亦不得谓美国之无人。此次上议院议员六人极力反对宣战，或即前此二月反对与德绝交之六人者。乃真可谓思想高尚不随流俗者也。

美国前任总理蒲来因氏（William Jennings Bryan）现拟出而发言。意者蒲氏勇敢之气，当如罗佐治氏（Lloyd George）值英与南非洲民主国（Boer Republics）开战之时欤。

美未宣战以前，事机未定，有许多新奇问题可以讨论。现在此极大问题业经剖决，实出乎吾人预料之外。美总统不重人道主义抛弃和平政策，甚可惜也。（我们以前所了解的美国总统威尔逊，他的每一根神经和每一根心弦都在紧张地致力于和平、调解与和解的道路。而他现在选择站在反对德国的协约国一边，尽

管他说这是反对邪恶的权利，就像天堂反对地狱一样。）[1]

该文直批威尔逊改变了其反战和中立的立场，变得和德国皇帝一样专制，因此才会布其后尘。检察官认为此项文字同样违背美国联邦哥伦比亚地区法案第 815 节。对于上述两项指控当场否认，并对审判提出异议。随后法官允许李佳白缴纳五千元保证金后取保释放。6 月 11 日再次开庭时，李佳白明智地聘请了一名美籍华人律师——梅华铨（Dr. Hua-chuen Mei）[2]。梅律师毕业于哥伦比亚大学，在美国获得了律师执业资格。在梅律师的建议下，李佳白准备了一份声明，在法庭上当庭宣读。这一申请获得了法官罗炳吉的许可。李佳白的声明称：

“我想我必须真诚地说，我从来没有不忠于我的国家，我现在法庭毫不犹豫地表达我对国家和宪法的忠诚。美利坚合众国的宪法如此伟大，代表了崇高的理想，共和国的基石。

我愿意坦率地向法官表明，我从来没有打算诽谤或中伤美国总统和驻华公使，或企图将他们任何一方暴露于公众的仇恨、嘲笑或蔑视中。**不过，如果我在就一个新闻事件进行评论时匆匆下笔，如果超越了正常合理的范围，对此我真诚地表达我的遗憾和愿望，我希望我所写的不被视为具有冒犯性的含义。作为北京晚报的编辑，我们将非常高兴地避免对美国政府及其官员提出批评，因为这些批评可能有悖于现行法律的精神，也可能有悖于战时可能颁布的特别法案的宗旨。**

请允许我解释，作为一名编辑，我的目标一直是小心翼翼地写作，避免诽谤任何人的声誉或者谴责任何人的动机。我的目的是批评政策而非个人。

我希望我所使用的词汇，如诉状中所引用的那样，如果它们被解释对我国政府或官员具有诽谤性，**那么这些词汇可以被涂抹。我向法庭保证尊重他们，以及尊重他们在当下和长期以来对我国政府所做的贡献。**”[3]

李佳白的声明，显示他并不汲汲于抗拒法庭，身段已经相当柔软和顺，检察官也

[1] 括号部分为英译本有而中译本没有，由笔者所译。
[2] 梅华铨（1888—？），美籍华人，生于美国，毕业于哥伦比亚大学，1915 年回到中国执业。
[3] The Case Against Dr. Reid: Accused Of Libelling President And Minister, *The North - China Herald*, Jun 16, 1917.

表示相当满意。他指出，从其发言内容来看，被告已经对其行为表示了遗憾，并且承诺今后将不再批评美国政府及其官员；表面上，李佳白已经从道德上洗脱了他的罪名，美国的法律也给予了公众尤其是报纸以评论政府事务和官员的自由权。但是，检察官提请法官特别注意的是，李佳白的这些文章发表在美国已经对德宣战之后，这是一个国家处于战争状态中的，因此才会被起诉至法庭。李佳白被指控三项罪名：煽动诽谤罪（针对美国政府）、诽谤罪（针对美国总统威尔逊）、诽谤罪（针对美国公使芮恩施），案号分别为 588、589 和 590。检察官称可以将李佳白的声明视为他对美国政府的道歉信而承认、存档，将前述指控中止，如果李佳白今后再犯有此等行为，再重启审判。[1]这一举动也埋下了日后李佳白被驱逐出境的伏笔。

辩护律师梅华铨起身反对。他指出，尽管辩方并不承认被告所作之文章是具有诽谤性的，但他是在对政府的公共行为进行合法批评，李佳白和其他美国公民一样都有以合法方式批评政府及其公共行为的权利。而检方的做法却像在李佳白的头上悬了一把随时可以掉下来的斧头，这是在限制他作为美国公民以合法方式批评政府的合法权利。检察官自然予以否认，他指出如果李佳白所做的声明是真诚的话，那他就不用担心日后再次受到追诉；如果相反，他也将再次面临法律的制裁。而法官罗炳吉也指出，根据联邦法律，中止起诉的动议确实可以由检察官所提出。于是，法官允许李佳白缴纳保证金后释放。[2]

法槌高高举起，轻轻放下，让李佳白就此脱身。脱身的可能太过容易，让李佳白有点忘乎所以。尽管事实上他是在法庭发表致歉声明后才获得检察官的中止动议而自由的，但是他却在中文的《尚贤堂纪事》中大书特书，讲述了另外一个无罪开释的故事。他称自己被控三项罪名：其一为背叛美国大总统及美政府；其二为诽谤美国大总统；其三为诽谤驻华美使。李佳白对法官罗炳吉印象甚好，称此次审判，第一项罪名“案情重大，如上方剑之压颈足以制其死命而由余”，而法官“一字未曾提及，可见该署人员不但维持公道，更为其国民留绝好之机会，并于同时尊重其名誉”。而他自己则是“经美国驻沪按察使公署批准一律免究”，甚至称其未经堂讯即由美国内务部电令而免审。

[1] The Case Against Dr. Reid: Accused Of Libelling President And Minister, *The North - China Herald*; Jun 16, 1917.

[2] The Case Against Dr. Reid: Accused Of Libelling President And Minister, *The North - China Herald*; Jun 16, 1917.

[1]而对于他在法庭上所言之致歉信，李佳白甚至也有些否认的意味。英文《大陆报》（China Press）指他当庭认错，承诺不敢触犯美国政府及其官员等，这当然并非杜撰。李佳白却指斥《大陆报》断章取义，因为在此承诺后还有“凡有妨碍战事法律之限制”之定语。若干年后，李佳白在重述此事时，仍然坚持此案虽被控告，但“未定罪，未判监禁……，在法律上仍无罪也”。[2]

暂时脱离牢笼的李佳白并未停止其笔锋。随着中国政府越来越走向对德宣战的结果，李佳白难以掩饰其不满之意。他曾就对德问题写就诸多文章，希望能够“震动中华掌权籍势者之耳膜”，然而终究还是徒劳而无功。[3]中国政府对德宣战后，李佳白继续在《北京晚报》上发表各种宣扬和平主义、反对战争的文章，这种行为惹恼了协约国集团，于是对中国施加压力。随后，北京政府外务部以北京晚报“妨害战事，扰乱听闻”，所载文章“确与时机有妨碍”，命令京师警察厅将该报馆即行封闭。随后警察厅派员前往报馆，面唔李佳白通知其立即停止营业，随后收缴报馆执照、张贴布告、签字备案、注销，[4]《北京晚报》就此被查封。不仅如此，北京政府还派警察日夜监视报馆，“如防巨匪”，禁止报馆的英文印刷机再行工作。[5]

李佳白自然不会善罢甘休。他称北京政府之做法不仅“褫夺其言论刊行自由公权”，又“视为重要犯人”。李佳白属于美国公民，由于领事裁判权之存在，即便是他触犯中国法律，亦当由美国法庭来审判，而他却刚刚从美国法庭中脱身。他向北京政府外务部提出抗议：“佳白所犯何国何条法律？如犯美国法律，谨拟请饬交美国法庭公讯，不能任由他人暗中影射！”[6]他再次称，即便是美国法庭，也刚刚判处他三大罪名不成立，无罪免讯等等。李佳白称，他在北京办报刊文，这是完完全全的中国内政，其他国家和其他个人都无权过问；倘若他触犯中国法律，他也愿放弃治外法权赴中华法庭候审“以剖白乃心”等。[7]北京外务部则称，北京晚报言论袒德，屡有非议美国政府之辞，而在战时北京戒严期内，其言论又有逾越范围之处，故而将其查封；查封之后，美国公使也

[1] 李佳白:《北京晚报总经理被控始末记》,《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 7 期，第 6—7 页。
[2] 李佳白:《李佳白博士重述其对中国之友谊计划》,《国际公报》1927 年第 5 卷第 51—52 期，第 5—6 页。
[3] 李佳白:《为对德宣战再正告中国政府》,《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 8 期，9—11 页。
[4] 《函达京畿警备司令部以北京英文晚报议论妨害时机已停止其营业由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-001。
[5] 《晚报封闭后身受现状情愿候审由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-002。
[6] 《晚报封闭后身受现状情愿候审由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-002。
[7] 《晚报封闭后身受现状情愿候审由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-002。

未表达抗议。至于李佳白之个人申诉，“外人对于中国有所请求理论，非经其本国公使转达，本部可不管理”[1]，而芮恩施视李佳白为眼中钉，自然不可能为其转达，这就堵死了李佳白的申诉之路。报馆虽然被封，但李佳白并未就此罢笔。北京有三家中国报纸筹划为李佳白设立英文专栏，协约国公使再次要求中国政府命令所有华人出版物停止与李佳白接触。[2]

紧接着，北京警察发现李佳白的报馆仍未停版，还在印刷“似报非报之印刷品”。原来，李佳白将北京晚报更名为华京英文日报，经理人和编辑人都挂用他人姓名，实际上仍是李佳白执笔负责[3]。只是由于缺乏广告，李佳白将原先的两张一份改为一张半，每日印发一千份，不交北京政府审查，外用《大中华报》或《公论报》、《北京时报》包裹送出；北京留两百多份，其余送往外省。这种偷梁换柱的行为很快被在华英人发现。北京警察厅随后抓捕了两名工人刘富文、安晓波，详加讯问后发现，北京晚报除了换个名目继续存在外，还与德国人有一定之关联。更细致的调查发现，自 1917 年 4 月李佳白接手北京晚报以来，就与德国人签订包印合同，其印刷机器全部来自于德华印字馆。[4]德华印字馆是德国人在天津德租界开设的，当任经理为德国人柯哩门，承印的《德华日报》是德国驻华领事馆的喉舌。中国政府对德宣战后，《德华日报》停版，德华印字馆将其大部分工人转到李佳白的北京晚报来工作，仍由德国人付给工资。在北京政府看来，这是李佳白的报纸系由德国人资助、由德华印字馆包办的确凿证据，[5]于是李佳白与德国人的“勾串情形昭然若揭”[6]。北京政府甚至怀疑背后有关涉外交、军事之嫌疑[7]，遂令天津方面按照《处置敌国人民条规》处理，查封德华印字馆、对柯哩门等严加监视。[8]

---

[1] 《李佳白呈诉各节纯系个人行为与外交并无关系由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-004。

[2] 李佳白：《李佳白博士重述其对中国之友谊计划》，《国际公报》1927 年第 5 卷第 51—52 期，第 5—6 页。

[3] 《将李佳白所发行之刷印品内有碍军事外交之件检送过部以便向美使交涉令其离去北京由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-012。

[4] 《报告调查天津德华印字馆情形由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-016。

[5] 《英文晚报停版后仍印刷传单函应取缔由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-005。

[6] 《英文晚报与德人柯哩门有拘串情形拟直隶省长转饬监视至美人李佳白应如何处分由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-011。

[7] 《请将英文晚报印刷品有妨军事外交等事确据检送过部以为交涉之根据由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-008。

[8] 《英文晚报与德人柯哩门有拘串情形拟直隶省长转饬监视至美人李佳白应如何处分由》，台湾中央研究院

而随后发生之事，再次刺激了协约国公使团的耐性。1917 年 11 月 29 日，李佳白六十大寿，在北京举行庆典。冯国璋、黎元洪等政府首脑亲往道贺，参谋总长王士珍、海军总长刘冠雄、教育总长范源濂、京师警察厅总监吴炳湘、军界的曹锟和李纯等重要人物也一同出席，此外还有众多宗教界人物参与，不少人都是李佳白尚贤堂的会员。[1]刘冠雄、陈宝琛、江朝宗、李长泰、范源濂、志琦等新旧官员还给他作诗庆贺[2]，一时间"华盖云集，高朋满座"，显示出亲德立场的李佳白在北京政界仍有巨大影响力。美国公使馆专门就此事照会中国政府，称李佳白之为人"皆知其与德人联属"[3]，英国公使也指"似此声名狼藉为敌国出力之人"，中国政府大员不仅不加防范，反而对其特别优待，实属让友邦诧异。英国公使警告北京政府，如果中国大员以后再有此等"不正之行"，协约国公使团将明确提出反对之批评。[4]中国政府则只好避称李佳白并未获北京政府优待等；至于寿宴之事，事隔多日，情形是否属实已难查证；而报纸报道不免有铺张之处等等；更辩称按照中国传统惯例，祝寿之事，泛泛之交也可以前往道贺送礼，因此并不能证明前述中国官员与李佳白有特殊之交情，更绝对与政治毫无关系云云。[5]

然而由于李佳白与战时敌国的亲密关系，在公使团的压力下，北京政府已然留不得李佳白了。为免公使团烦言，外务部要求，除将李佳白所刊行的印刷品一律禁止外，还应与美国政府交涉，将李佳白驱逐出北京。[6]1917 年 12 月 15 日，北京外务部次长会见英国公使馆参赞时即提出，"李佳白种种行为，不利于吾侨之主旨，且亦为各公使所不善"，只有将其"请出中国，彼此方得安静"。[7]英国参赞则提醒，李佳白前次被美国起诉，因为罪行较轻，因此撤回起诉；而此次关涉外交，美国公使处理起来就较为方便

近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-011。

[1] 《李佳白寿筵是否有中国大员内参观请见复由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-003。

[2] 《李佳白博士六秩寿纪（联诗附）》,《尚贤堂纪事》1917 年第 8 卷第 12 期，第 32—35 页。

[3] 《李佳白寿筵是否有中国大员内参观请见复由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-003。

[4] 《函复李佳白来部两次求见并未接见由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-006。

[5] 《李佳白寿辰报纸恐不免有铺张过甚之处与政治毫无关系由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-010。

[6] 《将李佳白所发行之刷印品内有碍军事外交之件检送过部以便向美使交涉令其离去北京由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-012。

[7] 《函询北京晚报内容及置处李佳白事》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-014。

了。[1]这样，对于李佳白的处置，中外立场难得地一致。12 月 17 日，北京方面正式照会美国公使馆：

> ……（李佳白）仍照常发表于中国不利之意见。李之种种活动经费访闻皆由侨居中国之德人供给。若任其常留北京，深恐于中国军事外交前发生窒碍。……当中国与德奥处于战争地位之际，李佳白发表此种议论，殊属不合相应。函请贵公使查照即希于战争期内将李佳白驱逐出境，以免淆乱听闻为盼。[2]

12 月 26 日，北京政府接到美国公使芮恩施之复函。芮恩施称，李佳白行为显然不符合中美两国之利益，因此在收到北京政府的照会后，他即通知美国驻华司法官员对李佳白提起诉讼，并承诺在李佳白被驱逐出境之后，在战争期间不再发给他前往中国的护照。[3]于是，12 月下旬某一天，当李佳白还在报社工作时，突然有来自天津的美国陆军军官，率领美国公使馆卫队和两名中国警察，向他出示了有美国总统威尔逊和美国最高法院大法官怀特（White）签字之逮捕令将其逮捕，通知他限于两点钟之内离开中国境内。李佳白将个人物品稍作整理，即被公开押往美国公使馆。次日，他在卫兵押送下坐上由北京到天津的火车，抵达天津后再入住法租界之裕中饭店，由一名美国士兵看押，禁止他与人交流。随后，李佳白被带美国驻天津领事馆，由代理总领事进行审判。[4]颇有意思的是，此次负责公诉任务的检察官，同是上海审判中的检察官赫克孟。因为有前次审判之伏笔，审判很快就结束了，已属"戴罪之身"的李佳白被判处驱逐出境，在秦皇岛被送上美国货轮 Worren 号，前往时为美国殖民地的菲律宾马尼拉。[5]就这样，来华已达 35 年之久的李佳白离开了中国，直到 1921 年时方得再次返回。

在天津期间，李佳白还曾给当时之北京政府总统冯国璋写信，要求冯取消驱逐出境之命令，愿意将自己交付中国法庭审判，甚至由中国政府拘留亦属心甘情愿云云。[6]然而北京政府回复，此案系由美国驻华法院判定，并非由中国政府发布的命令，因此

---

[1] 《函询北京晚报内容及置处李佳白事》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-014。

[2] 《于战争期内请将李佳白驱逐出境以免淆乱听闻由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-015。

[3] 《函知李佳白已于二十三日由秦皇岛乘船离华由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-018。

[4] 李佳白：《李佳白博士重述其对中国之友谊计划》，《国际公报》1927 年第 5 卷第 51—52 期，第 5—6 页。

[5] Dr.Gilbert Reid Deproted, *The North - China Herald*; Dec 16, 1917.

[6] 《请取消出境命令由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-019。

中国政府无从取消美国法庭所做之判决等，以此搪塞李佳白。[1]一桩传教士“因言获罪”的案件，最终在中外政府的联手处置下，以查封报馆、驱逐出境而告终。

结语：神圣与世俗之间——传教士的法律生活

本文所选取的三个案例都有一个共同的特点，本为神使的传教士，或者因与中国人的地产纠纷，或因差会内部之矛盾，或因言获罪而成为领事法庭上的被告。一个是中国政府诉英国传教士，一个是美国传教士互控，另个则是美国政府诉美国人。案件主题和内容的不同，使得这三个案件颇具代表性。

乌石山教案是笔者所见，中国人首次将传教士诉至领事法庭并且取得事实上的胜诉的教案。在这次教案交涉中，丁日昌先在中国公堂将以中国绅民为被告的毁堂案迅速审结，再聘请洋律师将传教士诉至领事法庭。中国官绅努力寻找对自己有利之证据证人，两位中国官员还作为证人亲自出席领事法庭提供证词，官绅同心，通力合作，终于达到了驱逐传教士出城之目的。因此尽管乌石山教案同样经历了毁堂之暴力行为，但是案件最终之解决是以中外双方法律审判为基础的。这一审判的意义在于，它创造了一个较为平和理想的解决中西文化冲突的范式，即宗教案件的法律化。法庭上的辩论代替了外交文书之大战，文明的法律交锋代替了野蛮之毁堂、杀人对抗行为，真正实现了“批判的武器代替了武器的批判”的转型，可以说，乌石山教案审判是中国人在教案交涉史上的巨大进步。无论是乌石山教案还是湖州教案[2]，法庭审判之中两造双方主要辩论的都不是教义和文化上的冲突，而是基于法律的权利争夺。教案之交涉若想摆脱外交干涉之阴影，必须实现宗教案件的法律化，只有将教案“去宗教化”、“去外交化”与“去特殊化”才能使教案真正回归其法律案件的本来面目。尽管时人并未能意识到这一含义，但是庚子之后中国人通过司法改革废除领事裁判权的追求，以及限定教案范围和民教争讼“去特殊化”的努力，都符合了这一核心精神。

而费启鸿诉范约翰案，则是因差会内部纠纷而诉至公堂，请求移交财产的颇有意思的案例。掌控实质权力的在华传教士互不相让，母会又对此鞭长莫及，费启鸿只好

[1] 《李佳白系由美国驻华法官判令出境中国无由取消其出境命令由》，台湾中央研究院近代史所档案馆藏，档案号：03-36-175-03-020。
[2] 详见：张晓宇《湖州教案的历史还原与重新评价》，《浙江社会科学》2015 年第 3 期。

诉诸于世俗之法庭请求帮助。

近代来华传教士们，创办了大量的报刊、杂志，或宣传宗教，或者宣传西方文化、科技等，还有不少人参与到中国的政治变革和外交活动中，发表了大量关于中外政治的评论，其中不乏严厉之批评。相比于中国新闻从业者，传教士之所以敢就中国政治问题发表明确的意见，主要在于其外国人身份，使得中国政府难以对其采取司法措施，致使在新闻界形成了一个中国法律所难以触及的"舆论租界"。即便如此，当传教士之言论同时触犯中国和其本国利益时，也难免因言获罪而惹上官司。一战期间的李佳白亲德诽谤案就是一个最好的证明。如果说上海审判只是一个小小的警告的话，天津审判从形式上看，是美国政府遵守国际公法，为尊重中国主权，应中国政府将其驱逐出境的要求而进行审判并执行的；从美国国内法的角度，是上海审判中被中止的指控的重启——连检察官都没有换人。即便是李佳白屡次要求愿意接受中国政府之法律管辖，中国政府也不为所动。因为实质上，李佳白的政论将自己卷入到了中国与英、美、德等列强的外交旋涡之中，协约国公使团早有限制其活动甚至将其逐出中国之意，这场审判于是就成为美国政府乃至协约国公使团对李佳白亲德立场的一种惩戒。领事裁判权，也成为美国政府约束本国在华公民政治意见的一种手段。

法庭上传教士的表现，与其在传教时作为神的使者的光辉形象，颇有差异。在乌石山教案之中，传教士胡约翰其实是在利用条约上的优势来突破法律上的限制。他事实上知晓道山观难以私租的情形，因此一再采取各种方式来制造既成事实，并且在民情汹涌反对的时刻拒绝停工。因此乌石山教案爆发的缘由，尽管是今日科学思维下略属无稽之谈的"风水"问题，其深层次体现的仍然是传教士对中国风俗和法律惯例，乃至民情的一种蔑视。胡约翰在诉讼中趋利避害，对自己不利的证据或者说不记得，或者说是道士陈圆成所为，把一切的罪责都推给了道士陈圆成。孰料，丁日昌找到了已经避入深山十余年的陈圆成，录得其供词，训练其出庭技巧，并在审判时突然申请陈圆成出庭，给胡约翰以一个奇袭。胡约翰的处心积虑，显然并非一个高尚的圣职人员所应为的。在费启鸿和范约翰案的庭审中，被告范约翰的辩护律师当堂指责费启鸿，指其不该把教会内部的矛盾公开化，内中含义颇值玩味。其言下之意或许在于同教会内之传教士公堂互控的行为实在有损于传教士在华的良好形象；法官和原告律师则强调，传教士和普通公民一样，当其权利受损之时皆有权起诉。而李佳白在法庭上谦恭的致

歉，与其脱离诉讼后自显之文字形成鲜明对比。吴义雄教授的论著称传教士是介于宗教与世俗之间[1]，这一评价也符合司法诉讼之中的传教士。在当时的中外条约和法律设计之中，传教士已然处于制度上的优势地位，他们竭尽所有可能，尽最大限度去主张自身的权利。因此我们无需对传教士作过低之贬损，也无需对传教士做过高之评价，趋利避害本是人之本能。这一断语，似乎可以将当下教内学者日益将来华传教士神圣化的企图拉回一点点历史现实。

法律帝国主义是"西方列强将其法律权威向他国延伸至本国的国民、商业利益以及疆域安全等诸多方面，从而使受众国法律对此领域的权威作进一步限缩的过程。"[2]而这一过程，同时兼具维护本国利益与彰显"法治文明"的双重意涵，这在乌石山教案中体现的特别明显。传教士林乐知所办的《万国公报》在介绍乌石山教案的法庭辩论时，指西法审判中，原被告双方互相指驳，法官居中听取各方证言，并不时发问，这种审判方式会让法官"愈听愈明"；此外，该文还不无指代地强调，该审判中既无跪拜之礼，无差役勒索之嫌，亦无胥吏受贿串供之弊，更不会妄自用刑、出罪入罪、徇私舞弊、草菅人命，而法官在诘问之中，亦不失谦和等等，余音间，对清政府司法体制之讽刺和对西式法律制度的推崇已经跃然纸上[3]，领事裁判权法律制度对于中国人司法观念的冲击亦可见一斑。李佳白从上海审判中脱身后，也大赞法官罗炳吉，称法庭不仅能维持公道，还尊重国民之名誉等，对于美国独立的司法制度甚有信心。在与中国政府的交涉中，他也不断的强调美国法院将他"无罪"免讯的事实，来论证自己行为的合法性。不过，随后的天津审判一定想让他收回这番论述。

本文所选取的案例，只是来华传教士法律生活之一角。事实上传教士在近代领事法庭中的作用和角色并不仅止于此。除却作为原告和被告涉讼之外，传教士还有作为证人出庭作证的；有的传教士还因对中国事务的熟悉，在部分案件中成为法官的助手，参与了案件的审判，影响了法官的意见。即便是在传教士去世之后，他们的遗嘱也会经领事法庭公证而得以产生效力。频繁的涉讼，甚至催生了一些经常代理传教士案件

[1] 详见：吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社，2000 年。
[2] 原文出自 Turan Kayaoglu, Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China, New York: Cambridge University Press, 2010, P6; 译文转引自李洋：《美国驻华法院——近代治外法权的另一重实践》,《法学家》2015 年第 6 期，第 171 页。
[3] 《各国近事—大清—审案初见》,《万国公报》1879 年 6 月 14 日，第 543 卷，第 555 页下。

的律师。从原告、被告、证人到法官助理等全方位角色的覆盖，体现了传教士纷繁复杂的世俗法律生活，值得我们深入研究。这提醒我们，近代关于来华传教事业的讨论场域并不仅仅局限于来华传教士和中国基督徒，其内容也不仅仅局限于神学及其医疗、教育、农业等事工；我们也不能仅关注于传教士之译书如《万国公法》等对于中国近代法律变革之影响，我们还需关注传教士在世俗法律生活及其所扮演的角色，体会传教士群体在言说与实践之中的具体差异。近代领事裁判权法律体系及其实践，仍具有重要研究价值。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

基督信仰对吴经熊法学思想的标杆作用

康晓蓉（西南神学院）

题记：他，22 岁到巴黎大学时，写信给美国著名的大法官霍姆斯："作为一名中国人，我有一个祖国要拯救，我有一群人要启蒙，我有一个种族要高举，我有一个文明要现代化"。[1]

他，56 岁出版《正义之源泉：自然法研究》时，他对自己钟爱的法学这样定义："智慧属于清晨的曙光，而科学属于傍晚的暮光。法学，它是人与神的知识。"[2]

他的名字：吴经熊（1899 ~ 1986），一名经雄，字德生。现代中国在世界范围内享有盛誉的法学家，曾被称为"中国的孟德斯鸠"，也以诸多精妙的判决赢得"判决宝座上的所罗门王"之称。38 岁时，基督信仰根植进他的生命，他的法学思想与人生轨迹华丽转身……

当代美国最具世界影响力的法学家之一哈罗德·J·伯尔曼说："法律必须被信仰，否则它将形同虚设。"在其所著的《法律与宗教》一书里，他从广泛的意义上来谈"法律"与"宗教"，并提出"尽管这两方面之间存在紧张，但任何一方的繁盛发达都离不开另外一的一方。没有宗教的法律，会退化成一种机械的法条主义。没有法律的宗教，则会丧失其社会有效性。"[3]

然而中国的法律传统最初乃执行道德的工具，从某种角度来说可谓附加了刑罚的"礼"，为了礼教而设的实践性法制。这样的法律不太关乎信仰，也不要求其神圣性。基

[1] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。
[2] 同上
[3] 哈罗德·J·伯尔曼《法律与宗教》，中国政法大学出版社，2003 年 8 月。

督教传播来华，对中国的文化、医疗、科技、教育等有不同层面的影响，但对于法制这部分，如同进攻一个核心性的坚固营垒，难度大，耗时长。"为什么煊赫如经熊者——全国法律学术界、司法界、律师界的领袖，立法的主要领导者——不能在运用法律拯救中国方面取得较大的成功？"但影响毕竟在不可阻挡地发生。本文聚焦在吴经熊深受基督信仰影响的法学思想，以期窥斑见豹。

一、吴经熊的信仰之旅

吴经熊在民国人物中，既是学贯中西的清流学者又是名扬天下的双料才子的三位中的第一位（吴经熊、林语堂、胡适），尽管在大陆三人的知名度刚好是反过来的。

1、天纵奇才的人生

吴经熊，浙江鄞县人（现为宁波鄞州区）。宁波人文积淀丰厚，历史文化悠久，丰裕的江南水乡，得天独厚的海港城市。南京条约后成为重要的对外开放的通商口岸。在这种时代背景，吴经熊的父亲吴传基只受过三年的私塾教育，先做学徒，后来成了米商，到四十岁时成了银行家，五十多岁时成为本地银行乾丰钱庄的总经理，并担任首任宁波总商会总理。这为吴经熊的孜孜求学提供了经济基础。而且在辛亥革命前后，英语已经是中国所有学校的第二语言，吴经熊 9 岁上小学时即已开始学习，并深喜欢之。后又得以学习法语、德语等。这为吴经熊两度留学海外，与世界法学名流交往、学习、切磋打开方便之门。

1917 年春，吴经熊和好友徐志摩同入天津北洋大学法科。时间不长，北洋大学法科被并入北京大学，吴经熊回到上海，准备在上海找个学校继续读书。正好这之前的 1915 年东吴法科成立，挂靠在东吴大学旗下（东吴大学是 1900 年由美国基督教监理会创建的私立大学，乃中国第一所西制大学）。东吴大学法科其实是一所教会学校，院长兰金是一名敬虔的基督徒，他想方设法向学生引向基督信仰，宗教课程当时是被作为必修课的，《基督宗教的上主与世界观》为指定教材。吴经熊在这里第一次读到了圣经就很喜欢，加上兰金的言传身教，1917 年冬吴经熊成为一名基督徒（该宗派属循道宗），那年他 18 岁。

1920 年夏，吴经熊在东吴大学毕业后留学美国，在密歇根大学法学院学习，1921

年获法律博士学位，后赴巴黎大学、柏林大学、哈佛大学访学。1921 年 5 月，吴经熊在国际和平卡耐基基金的资助下来到了巴黎大学。“我尽可能地多读多写，尽量仔细观察，深入思考，因为作为一个中国人，我要拯救我的国家，启蒙我的民众，振奋我的民族，使中华文明跟上时代的步伐。” [1]在此期间吴经熊并与霍姆斯继续通过书信交流。

1922 年初吴经熊来到德国，在柏林大学师从新康德主义法学派首创人施塔姆勒，施氏着重于法律的概念和逻辑，提倡客观正义法律概念的建构和法律原则的推演。而霍姆斯的法律哲学重实用、洞见、经验，警醒系统性思维对洞见的遏制。在两位观点不一、甚至有些较大张力的大师之间，吴经熊努力让两者的观点有更高的综合而青出于蓝。

1923 年秋，吴经熊从欧洲回到美国，以研究学者的身份进入哈佛法学院。追随罗斯科·庞德而得社会学法学的精要。庞德的法学思想对当代法学理论的发展产生了重要的影响，从社会学的角度分析了“法”"这种现象，给法学研究带来了不同的思维模式。

1924 年 5 月，吴经熊归国后执教东吴法科。1927 年 4 月 1 日，东吴校董会在收回教育权的呼声高涨的背景下同意法科教务长的辞呈，并改东吴法科为东吴法学院，决定由吴经熊担任院长，时年他才 28 岁。吴经熊执掌东吴法学院的十年，是东吴法学院的黄金时代——吴经熊作为学术权威撰写学术论著、参加国内外重要学术会议、带领师生翻译西方法学名著，引领法学时代潮流。尤其在三十年代初期，东吴法学院内可自由讲授各种法律，包括苏联的或法西斯的法律；人们未必非要同意所讲的一切内容，可在了解的基础上批评。

1929 年吴经熊任上海特区法院院长，在任期间很多公义、良善、准确等皆备的精判决让人拍手称赞；1933 年任立法院宪法草案起草委员会副委员长；1945 年任国民党第六届候补中央执委，1946 年任驻罗马教廷全权公使、制宪国民大会代表等。他的司法实践内容及其丰富——担任律师，维护了法律的尊严,开了一种可贵的追求公义的社会风气；在上海公共租界临时法院担任推事时，试图将“中国法律霍姆斯化”，以坚持和

[1] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。

维护司法独立原则；担任上海公共租界工部局法律顾问，试图将工部局的行为纳入到中国法制的轨道。担任联合国制宪大会中国代表团法律顾问，组织起草《联合国宪章》的中文文本[1]。

吴经熊精力充沛，主持和参与众多法学的学术活动。其贡献概括起来主要主要有：一、在理论上建树，考察、梳理中国传统法律思想，评介西方法律思想，创建法律哲学思想，研究中国法制进程。二、文献编纂，汇编和校对不少的法学论著，编撰和校勘法学工具书。三、搭建推进法治的媒体平台，主编《法令周刊》，主持上海法学编译社，支持《法学季刊》等。

1950 年，吴经熊出任美国新泽西州西顿哈尔大学法学教授。1966 年，移居台湾，出任中国文化学院（今中国文化大学）教授。获美国波士顿大学哲学博士、台湾中华学术院院士。他一生的著作二十多部。涉及法律、哲学、诗歌、宗教、自传等，《法律的三度论》、《施塔姆勒及其批评者》、《超越东西方》、《法律哲学研究》、《内心悦乐之源泉》、《正义之源泉：自然法研究》、《自然法与基督文明》等。他所全心贯注所翻译的圣经及《圣咏译义》，文字优美行云流水，深彰中国文言之美，并蕴《诗经》之风范。

2、信仰路上从辗转到坚定

纵观吴经熊的一生，就如他在其自传《超越东西方》的后记“在我回顾自己五十年的人生历程时，觉得它就像一支曲子，其中关键音是爱。我的一生都为上主之爱所环绕。我人生所有失落的书叶都为祂的爱手所拾起，装订成为有序的一册。实际上，爱的神使一切的事都变得甜美了。”[2] 吴经熊 18 岁信主，初信时很火热，21 岁到美国留学后信仰冷淡下来。38 岁时神奇地峰回路转，重回基督怀抱，虔诚、笃定，晚年在学术上对中国哲学与文化的研究增多，但对基督信仰至死不渝。那是 1937 年，中日战争全面爆发，上海沦为孤岛，吴经熊于他的同学袁家璜家中避难，袁家夫妇均为天主教徒，对其影响颇大。在他读圣女小德兰的《灵心小史》时，感觉好像句句是经他自己

[1] 孙伟的《吴经熊法律实践研究（1917-1949）》，《苏州大学》2009 年博士论文。

[2] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。

心里发出来的。于是对教理和人生真义，恍然有悟。

那时，吴经熊经历了婚姻、情感、理想、国家等的多种迷惘和危机。他一生钱最多的时候大抵是 1930 年从法官转做律师的三年期间。他每晚都出去应酬，沉湎于酒色和算命看相。从小两家父辈就定亲的妻子李友悌不识字，和自己差距太大，吴经熊曾一两次提过离婚，但又感良心不安。上帝的手奇妙！就在妻子答应他四十岁可娶妾的约快到期的时候，他皈依天主教，娶妾的事自然化掉了。妻子不再因他外出的放荡而哭泣，孩子们不再因父母吵闹而冷漠。他的眼光与前截然不同了："我更多看到她那美好的内在品德。以前是觉得她配不上我，现在是感到自己配不上她。""每次我与妻子一道跪在领圣体的围栏边时，我都感觉到一阵阵的喜乐和赞叹涌过我的心里。我们感到我们的婚姻本身好像每天早上都得到更新，而每次更新有加深了我们的爱"。[1]

在个人理想和家国抱负上，吴经熊曾有热诚的法律救国观。1924 年 5 月吴经熊回国时写给霍姆斯的告别信中："去启蒙，去使卑微者高尚，使无乐者欢乐，使工人获得基本工资，使无房者有住处，掌握生命并将它引向更纯净的通道——这些问题是我要致力于解决的。"[2]那时他乐观地相信中国将要步入法律的文艺复兴时代，这将改变一个古老的民族。回国后一连串的光鲜履历就能知道他也在如此致力不菲。他在法律践行中一直标举正义为法与法学的最高准则，强调"法律以争讼为发源地，以公道为依归处"，追求法律图景是一个统一的规则体，统一的意义体。然现实的情景是："纸面上的法律规则与当日中国的社会现实在许多问题上之扞格不投自不待言，欲借助立法而强行改变现实以达成事实与规则的一致，如"吴氏宪草"希望藉由立宪而实现权力制衡、民主政制，也同样非一蹴而就。"[3]当然还有比这些更深层的，吴经熊说自己偏爱平等胜于严法，精神胜于文字，仁慈胜于正义，没有人比我更欣赏罗马人的格言："最高的正义也是最大的不义"。[4]

当吴经熊首次读到圣经里圣保罗的话"文字令人死，精义却叫人活"时，他就就知道自己注定了要成为基督徒，这种体验就跟一见钟情、堕入情网一样。他追求什么样的

---

[1] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。
[2] 同上
[3] 许章润《法学家的智慧》，清华大学出版社 2004 年版。
[4] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。

精义呢？在圣经原文“精义”二字括号里为“圣灵”。耶稣复活之后，请求圣父赐下圣灵为保惠师。保惠师的意思是在审判时为人做无罪辩护的那一位，和见证、赦免一类的词语同样为法庭用语。法学家的吴经熊对此似乎心有灵犀。在他约 1937 年写下的一则札记：“我当法官时，曾认真地履行我的职责，实际上我也是如此做的。但在我内心深处，潜伏着这么一种意识：我只是在人生的舞台上扮演着一个法官的角色。每当我判一个人死刑，都秘密地向他的灵魂祈求，要他原谅我这么做，我判他的刑只因为这是我的角色，而非因为我的意愿。我觉得像彼拉多一样，并且希望洗干净我的手，免得沾上人的血，尽管他也许有罪。唯有完人才有资格向罪人扔石头，但是，完人是没有的。”[1]吴经熊重回基督实乃上帝不可抗拒的恩典，也是他人生与思想熟虑的必然——能解决罪的深层问题的根本之道：唯有基督并祂钉十字架，人因这耶稣基督里所彰显的上帝的爱而感动而转离罪恶，拥抱光明。

吴经熊描述自己对天主教的皈依是“盲目地搬到在门槛上，全身被摔进了光明之屋”[2]。对于他的个体生命而言，“我在 1917 年成为基督徒时，感到自己仿佛一夜之间成了皇帝，因为现在我可以直接崇拜上主了。被授权成为天之子了。我之投入基督教的怀抱，乃是一场巨大的信仰革命，他从一个绝对专制王朝忽然变成了共和国的政治革命是同等的。”[3]对少有大志的他来说，更多的人效法基督，公义才真的能从天而降、平安才真正从地而生——从法律救国到仰望耶稣基督，吴经熊的理想不断被提升，以致他能超越时代性的语境，而重新为法学思想开一新路。吴经熊对蒋介石说，他的后半生只在教育、文化界了。对于他在不到四十岁做出的这一巨大转向，有人遗憾，有人叹息，有更多的不解。

二、吴经熊所经历的法律思想与法制实践的困局

吴经熊从一开始站在东西方文化对话的高度来研究问题，也因其一直怀着对推进中国法制的理想而所致。

1、求学路上的博采众长，竭力追寻

[1] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。
[2] 同上
[3] 同上

在吴经熊早期的文章《中国古法典与其他中国法律及法律思想原始资料选辑》中，吴经熊提出中国法律史上有类似于西方不同法学派的论说，“中国发展出一个自然法学派，以老子为鼻祖；一个以人本学派，孔子为首，文王为典范；一个实证学派，以商鞅为领导人物；而最后一个历史学派，代表是班固。”从而提出中国法律思想足以接受近代的社会法理学。在他五十六岁时出版的《正义之源泉：自然法的研究》一书仍念念不忘将中国文化理念以西方法学思想来重新阐释。比如：在《正义之源泉：自然法研究》一书中他写到——“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”此一论述如何接近于圣托马斯之法哲学理论——而在那之中，永恒法、自然法和人法构成一连续之序列。“天命之谓性”实指天意天恩之绸缪——也就是永恒法之代称；“率性之谓道”，合乎于“圣托马斯所谓之理性造物对于永恒法之参与”，而这一“率”之道或参与之本身，实乃自然法之体现；而于自然律法之精纯提炼，实乃是文化之功力。它包括了人为法及其之礼仪。[1]这类虽有过度诠释之嫌，其初心可鉴，怎样让西方社会本位论的法律精髓可以带给中国、造福中国。

在本文的第一部分就可见吴经熊的法学思想深受当时不同的世界性法学家的教导与影响。启蒙运动后自然法学逐渐衰落，19 世纪流行的法学理论是纯粹法学和概念法学，认为永恒不变的法律概念，根源于法律理念本身。这些概念经逻辑演绎而对不同的案件隐含了自身的规则。对此，霍姆斯反对这种观念，在实用和实证主义里重视经验与实践。施塔姆勒则强调除分析法律概念，还应建立正义的学说，即法律理念的学说，从而让高悬的法律理念引导人和法治都朝向正确的反向。为综合并超越两位大师的一些相左观点，吴经熊提出法律的概念是法律的形式，而法律的知觉是法律的质料。在其背后，我们可以籍着理智直观而达到法律的物自身，概念与知觉合于一个统一的、和谐的宏观。“我们的焦点越高，我们越进入内在自我的深处。一直到我们发现法律的终究基础与存有的终究基础是相同的，而法律的意义就在于导源于宇宙之来由与去向。”[2]1923 年秋，吴经熊到哈佛法学院后，受庞德的影响，越发重视法律的本质，注重研究影响法律的社会与心理因素。但在上世纪二三十年代，吴经熊的法学思想还较少有终极追问与依靠的凭据，然冥冥之中其所学所思已经逐渐在将他往这个方

[1] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。
[2] 田默迪《东西方之间的法律哲学——吴经熊早期法律哲学思想之比较研究》，中国政法大学出版社，2004 年。

向不断地引领。

2、中国现代法制建设在西化、本土和时局中的挣扎

纵览中国现代法制建设：在西方法制的影响下有一定的学习、借鉴。西方的法律制度分为两大派系：英美法系（普通法法系）和大陆法系（民法法系）。它们的主要区别是立法的形式不同。但整体来说，注重反映当时当地的民意，综合了生活中的习俗、文化、宗教信仰等多种因素。"自中华民国成立以后，无论是在南京临时政府，还是北洋政府或南京国民政府，都相继展开了一些立法活动，通过各种形式颁布了大量的法律、法令以及判例、解释例等，最终确立了由宪法、民法、刑法、民事诉讼法、刑事诉讼法及行政法等组成的'六法体系'的架构。"[1]但任何变革都无法离开本土和自身语境。比如："《大清民律草案》常被人指责盲目抄袭别国民法的痕迹过重，相比之下，《中华民国民法》在总结清末变法修律经验的基础上对中国法律传统的取舍更理性一些。"[2]一方面政府继承清末传统，在政局动荡的情形下，仍继续进行地方民商事调查……另一方面在法典中直接继承和吸收了广泛存在于民间、相对比较成系统的传统民事习俗。

吴经熊参与制定《中华民国民法》，并进行建言、解读及宣传。他在不断探索着一条汲取中西方法制传统精华的路：1933 年，他在立法院宪法草案起草委员会副委员长的任上公布《中华民国宪法第一草案》（被称作《吴氏宪草》），体现出对西方政治体制的模仿和改造。1936 年 5 月 5 日的《中华民国宪法草案》中国民大会行使中央政权，中央治权由总统及五院行使；总统既是国家元首，又兼行政首脑，总揽行政权，并统率军队；人民享有言论、出版、集会、结社等自由。他又主持制定《五五宪草》和参与制定 1946 年《中华民国宪法》。吴经熊的实践对现代中国的法制现代化做出了不可磨灭的贡献。然而"纸面上的法律规则与当日中国社会的实际状况；实在法及其实践与吴氏心目中理想的法律和当日中国行动中的法；中国的人生和人心与移植而

[1] 《简明中国政治制度史》讲座——民国系列之二十，撰文：李惠民，中央广播电视大学出版社。
[2] 北京师范大学法学院教授 柴荣、博士生李浩《中国近现代民法思想之衍变》，2018-09-21 11:27 日的《人民法院报》。

来的西方法意和人心。这三组关系，可以说任何一组均牵一发而动全身，其产生其来有自钩深致远，其解决亦同样遗大投艰，举一隅而三反。"[1]中日战争、中共之争，时局动荡，人心文化……"我不快不宁的原因之一是对国家的混乱状况不满。"[2]在这种情势下，吴经熊皈依天主后他的法学思想似乎终于找到了至高的依托，以中西方文化比较之法，建构起自己的以自然法为核心的法学体系。

三、基督信仰对吴经熊法学思想的标杆作用

这种建构不止于法学思想理念，也深深植根于吴经熊心之所系的中国法制建设。现实的扞格不通让他紧紧依靠信仰来反省思索，以期突破，有意无意间他在上主的启示中接通了两千年的宝贵源流，而又在时代语境中有了新的拓展。他的儿子吴树德在为《正义之泉源：自然法研究》在大陆出版时的前言中所写："吴经熊不完全接受霍姆斯主义式的法律命题：一种主要根源于实用主义、实证主义和功利主义的法律体系。他从功能上又从形而上的角度理解理性。通过这个他分别看到法律科学的演化以及圣灵的造化……他将自己本国传统资源中的精华部分，带到他所受洗的宗教以及普遍性道德里"。[3]

1、对神学家奥古斯丁、托马斯·阿奎那的自然法思想的承接

各邦各族的经典中唯有圣经直接将世人全都圈在罪中，"没有义人，连一个也没有。"（圣经 罗马书 3：11）义者只有一个，那就是独一的上帝本身。祂是创造的主、生命的主、一切的至高的主宰，和审判的主。"惟愿公平如大水滚滚、使公义如江河滔滔。"（圣经 阿摩司书 5：24）世人皆为是罪人，就都需要被拯救、被管教、被引导、被判断。上帝在耶稣基督里赐下这样的恩惠，并籍着圣灵来带领罪人。历世历代的神学家在这个启示的根基上不断地思想、追寻着公义与法，国家、社会与人的正当秩序和生活。

奥古斯丁逐渐抛弃了以前那种希腊-罗马式哲学式的对于人的知识能力和道德能力的自信，而注意到预定先于善行，恩典在人达到美善中的作用。"他将人类区分为罪人

[1] 许章润《法学家的智慧》，清华大学出版社 2004 年版。
[2] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。
[3] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。

和选民，认为人类历史各个阶段都处于“两城”对峙、“两民”交杂的张力之中。上帝之城乃是末世论意义上的，是爱的团契，不能简单的将上帝之城等同于教会，也不能将地上之城等同于某个国家。教会和国家一样，是圣人和恶人混杂，选民和弃民共处的。”[1] 由此，奥古斯丁一再强调罪是人类奴役制度之母，所以不同层级的法律必须产生。具有应用在国家中时，奥古斯丁严格地区分了社会和国家这两个概念。认为人有天生的社会性，但不是天生的国家性。国家是由爱世物不爱上帝的自私的个人组成的自私的集体，它违背了上帝创造的正当的爱的秩序，只是人堕落后的产物。国家的主要功能：一个是作为对人的罪的惩罚，一个是作为维持尘世秩序与和平的必要措施。其作用仅仅是维持外部的秩序，而从来就不能使人内心更新。

为此，法律是维护和平与秩序的手段，奥古斯丁相应地将法律分成两类：世俗法与永恒法——法律产生于上帝，是上帝统治人类的方式。统治外部的有形之法是世俗法，而统治人内心的法是永恒法。永恒法等同于上帝的意志和智慧,正是上帝的意志和智慧引导万事万物。永恒法乃是正义和公正的神圣源泉。一切世俗法都必须服从永恒法的支配。世俗法乃“虽是公正却能随时间而加以适当修改的法律。”[2]它是基于人类理性而创制的，但它也是不稳定的，可以因时而设、因时而废。因为它受时间与变迁限制，人要了解正义，全凭人生经验。而且世俗法作为有形的法，仅仅规定和禁止外在的行为，很少关心纯粹的内心活动。“不可否认，有时一颗罪恶的心要比一个损害后果还要危险得多。”[3]

奥古斯丁所提出的“永恒法”的概念，是古希腊、古罗马的自然法转化为中世纪神学自然法理论的关键所在：他以“永恒法”替代了先前自然法理论中“自然法”的概念，使上帝成为“高级法”的直接来源。那么这时的“自然法”就指向人类凭借理性而领悟的那一部分永恒法。奥古斯丁对自然法理论的重构，使基督信仰的神学思想成功地融入法学理论当中，并占据了主导地位。

托马斯·阿奎那对于国家的看法，相对来说比奥古斯丁乐观。他较多受亚里士多德“人是政治动物”的影响，认为国家是从家庭中自然地生长、发展起来的最高级的社会组

---

[1] 康晓蓉《奥古斯丁的“国家观” 》，2016 年 9 月，《基督时报》。
[2] 石安洲《奥古斯丁法律思想及其现代意义》，云南大学法学院，该文为“法律图书馆”收藏。
[3] 同上

织形式，并在原则上可以满足作为公民的人之需要。就任何国家制度而言，最保险的办法就是法治。阿奎那认为法律乃是“由管理社会的人，为公义而制定和颁布的理性条例。”“法是行动的法则与尺度，使人行动或限制其行动；因为 Lex 源于 Ligare，约束人的行动。”这种关于法律“具有理性、旨在服务于公众和公开化”，标志着法律思想发展的一个新阶段。[1]为此，阿奎那将法律分为永恒法（神的自然法）、自然法（人的自然法）、人法（人的成文法）和神法（神的成文法，主要是《圣经》）这四种类型。这种划分方法很独特。虽然只有一种类型直接涉及人类，却指出了人法乃是整个神圣统治体系的一个重要组成部分，“一个不合法的统治者主要不是破坏人的权利和体制的人，而是一个反抗上帝借以统治世界的整个神圣体系的人。”[2]

永恒法起源于上主的智慧的永恒计划，是上主对于创造物的合理领导；人类无法直接认识这个上帝的计划，通过上帝的启示和人的理性才了解永恒法的一部分，这就是自然法。自然法也是沟通永恒法与人法的桥梁，是人以其理性对永恒法的参与，是上帝用来统治人类的法律。人法是通过国家机关制定的法律，但不得违反自然法，更不得违反神法。凡违背自然法的法律皆不成为其法律而是“恶法”，人民可以不服从。除了自然法和人法，还必须有神法来指导人类的生活，才可达到自然理性的境界。阿奎那还从神学的立场出发，试图尽可能密切地联系神法来阐述人法，并把论证的重心放在人法是从自然法派生出来的。这样阿奎那坚持自然法是人类的普遍理性，这也有利于人类的自我保存和发展——“自然法代表了正义，是人间‘正义’的本源。西方的人权意识与观念深刻地植根于自然法传统之中，认为生而为人即有天赋的自然权利。”[3]这一思想奠定了托马斯主义的思想框架，启发了文艺复兴的人文主义思潮，影响了新托马斯主义，对西方法治实践至今仍有影响，尤其对美国和德国的宪法体制而言，它成为不可缺少的理论资源。

托马斯•阿奎那不仅相较奥古斯丁进一步推崇理性在自然法中的重要作用，还对在奥古斯丁与亚里士多德的法律思想有新的超越：提出道德、美德与可变的自然法的思想，这是对亚里士多德关于自然公正思想、自然法的绝对不变性的修正。为此阿奎那

[1] 王哲《论阿奎那的法律思想》，《国外法学》，1984 年 03 期。
[2] 同上
[3] 刘素民《托马斯·阿奎那自然法思想研究》，人民出版社，2007 年。

深刻而系统的阐发了善和美德，提出美德是那些直接通往善或终极目标的习惯："美德的活动就是理性的运用，以避免行为方式的极端化。从这个意义上说，美德意味着对邪恶的规避……善行不是推理过程，而是自发的人格之外化，故需要养成美德的习惯。"[1]虽然经过七百多年之后，反自然法占据上风，但到二十世纪二十年代，由德国什坦姆列尔和其后的拉德布鲁赫等提倡"内容可变的自然法"，"日新月异的自然法"，又使自然法得以"复兴"（主要指相对自然法）。

2、超越东西方：《正义之源泉：自然法之研究》中的新视野

从吴经熊的阅历来看，他的自然法思想较少源于复兴后的相对自然法，更多因着基督信仰和对天主教教义的理解，结合当时中国与世界的法律思想与实践的新探寻与新拓展。在 1955 年出版《正义之源泉：自然法之研究》之后，吴经熊写了一系列与自然法相关的书：《自然法：一个比较研究》、《孟子的人生观与自然法》、《中国哲学中的自然法与民主》、《自然法与基督文明》、《自然法哲学之比较研究》。诚如其子吴树德在前言中所写："这是一部试图去拯救那些对于当代世界具有攸关所需的尝试；一种激进地看待人生阴暗面的眼光，对那黯淡的而失去荣光的法律界和法律职业，并疾呼要从给予根与新叶以生命的本源处去理解。"[2]

怎样给予根与新叶以生命的本源处去理解呢？吴经熊写道："永恒法是根基，自然法是树干，人法之不同部门则是其枝叶。自然法为人法之基础，还构成了人法最为重要的源头。"[3]对此，他还在书中专门配了一株大树的图画。似乎用此方式将"法"的生命体生动呈现在人眼前，这既有别于奥古斯丁、阿奎那的逻辑思维，又符合东方人的直观思维，同时又暗合了圣父、圣子、圣灵的位格性的一种表述：国际教父学学会会员、"三一论"研究专家李锦纶也提出过一株树来类比"三一"（圣父为主干、圣子为树枝、圣灵为枝叶），两者似乎有异曲同工之妙。所以，吴经熊的自然法思想较前辈更带着一种质朴而活泼的生命性，也从中呼吁唯有敬畏神圣、尊重生命，法律界才可能恢复荣光。

[1] 王哲《论阿奎那的法律思想》,《国外法学》, 1984 年 03 期。
[2] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。
[3] 同上

“无论在何处只要秩序存在，就会有法律，整个宇宙秩序正是神圣理性所从定之律令。而天主，既是它的创造者，也是它的立法者、法官与国王。祂统御整个被造界，据其为了所有善的神圣意愿之筹划——这一番筹划称为永恒法。这永恒法既是物质界秩序，亦是道德理性秩序的源头。”[1]于此，吴经熊与奥古斯丁、阿奎那一脉相承：“永恒法是神意之筹划，因此它也是绝对完美的。自然法，在另一方面，仅是永恒法在人自热理性上之印记罢了，它是有限的，并不能成为绝对之完美。”[2]吴经熊多处引用阿奎那的话，推崇托马斯将人类之善分为的三个层次：1、生命是一种善。2、繁衍与教育后代是一种善。3、了解有关上帝之真理、及平静、和谐地生活与人类社会的自然倾向。并将其自然法思想总结为“对于圣托马斯来说，自然法基本箴规就是人之自然理性之直接表述……任何保证宗教上以及智识上之自由的，任何能在社会中确立正义、和平与秩序之事物，都属于自然法。”[3]

吴经熊在书中对自然法从伦理、良心、衡平、公正、真善美等维度，以及心理学、司法哲学与普通法史等角度予以检验和论证时，以洋溢着热情的诗性文笔呼呼：“在上帝之中爱与智慧合一。”“普通法，不仅建立于正义之上，也根植于恩典之中。”[4]进而多方论述信仰、理性与法学思想之间的关系，如：“理性中有信仰，信仰之中亦有理性，正如在其他任何地方：斜照普照，影与影交叠，无以分疏。”“思辨理性处理原因与效果，而实践理性则主要关系目的与方法。前者目标为真的问题，后者则以善为目的。”“法律所属之实践理性，在确定性之问题的定位上有别于思辨理性。”从而不断提醒人仰望至高者，高举真正的公平与正义，让人当如同敬畏上帝一样尊重之：“公平之心正如树一般，其扎根于大地之中，而一项真的权利其是深植于自然法与正义之中的。”[5]

当落实到具体的法律与道德应用，吴经熊显示出与他的高度，书中引用了许多先贤的论述与名言。如：被誉为“英国法学之王”的布拉克顿所说的“”上帝是正义之作者，因为正义就在造物主的权柄之中。”弗兰克·席德所指出的“自然法乃上主之律令，即所

[1] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。
[2] 同上。
[3] 同上。
[4] 同上。
[5] 同上。

有事物必须做什么；而道德法则是上主关于人之精神存在应如何运作之法律。"[1]这种显示不为彰显其博学，而让人看到上帝的启示给予法学思想的带领是何等重要和宝贵。由此，吴经熊在 1949 年没有留在大陆，他越发认识到"基督宗教驰骋于共产主义与资本主义之间的中间道路上。一方面它认为私人财产权是合法的；另一方面应为实体法所规定与设计的。""天主教社会伦理之基乃人之尊严。而这一理论直接地反对法西斯主义与共产主义。"[2]

如果将之理解为吴经熊的宗教狂热，那就与之相去甚远。那种儒家的济世理想始终在吴经熊的血脉里，即便他在晚年写的《禅的黄金时代》也是为着中国传统哲学文化的精华怎么样能在当下的时代发挥出来。为此吴经熊对《中庸》的开篇语"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教"都可做出天才的法学解读，但他绝不是也从不局限于某种国家至上或文化主义，吴经熊的心里始终有一种集合东西方之长而有超越东西方的世界理想。为此他说："将基督宗教称作西方的，这对它是不公平的。基督宗教是普世的，实际上，在一些事上西方要向东方学习。因为，从整体来说，东方在自然沉思方面走的步子要比西方在超然沉思方面远……东方太早进入了沉思阶段，西方却还在推理理性阶段拖拖拉拉。东方是小偷，西方却是天父的不肖之子。但这个儿子应该可以向小偷学习很多东西"。[3]

因此，对论及自然法在相应的文化处境中的合宜理解与运用，他带给中国人前所未有的广阔视角和法律神圣性，并真挚的盼望着自然法能真切而活泼地体现在具体的家国与生活中，从而更新生命，更新民族："一个伟大国度将给予人类一个宽宏而十分新颖之范例，一个总由高尚正义与仁慈所指引的民族范式。"[4]这不仅是对于中国，也是对上主所喜悦的邦国的美好期许。

[1] 同上。
[2]吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。
[3] 吴经熊《超越东西方》，社会科学文献出版社，2013 年 07 月。
[4] 吴经熊《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译， 法律出版社，2015 年 9 月。

登州文会馆契约规章初步研究

郭建福（内蒙古师范大学）

摘要：登州文会馆作为一间基督教大学，制定了先进的教育管理制度，培养出了中国近代一批先进的知识分子。文章试图通过对狄考文等人契约精神和文会馆规章制度的分析，来探讨文会馆法制精神的培养过程。

关键词：狄考文 登州文会馆 契约制度 学生社团

登州文会馆是最早强调讲授西方自然科学知识的教会学校，[1]它是美国传教士狄考文(Calvin Wilson Mateer，1836-1908)于 1864 年创办的蒙养学堂基础上发展而来的，并于 1884 年被确定为大学，成为“中国第一所基督教大学”，[2]也就是民国时期中国最早的大学之一——齐鲁大学的前身。登州文会馆在当时的历史条件下规模并不大，却早在 19 世纪 80 年代初就发展为一所高水平的综合性大学，曾一度开设与中国当时科举制度下学子读书内容完全一致的传统课程，且招生、授课模式以及学生管理等都很有自己的办学特色，将文理，中西甚至工科和医科统统融为一炉，学生毕业后各有所长。([3]，P8) 狄考文是一名虔诚的基督徒，1863 年，他受美国北长老会派遣，携新婚妻子狄邦就烈(Julia Brown，1837-1898)来到中国上海。他在出发前，曾发愿：“我决意将自己的一生献给中国，我期望住在中国，死在中国，葬在中国。”([4]，P1) 1864 年 4 月 2 日，狄考文在他们夫妇到登州还不到三个月的时候，即在他的日记中写道：“我们已经计划开办一所学校。”([4]，P84)最终这所男童学校于 1864 年 9 月正式建立。

狄考文在长期的传教活动中发现，中国的封建官僚“对纪律和实用知识都一无所知”，而他们“所知道的知识却毫无价值”，士绅们则是“是懒惰、罪恶和愚笨的化身”，[5]因此狄考文要培养与中国旧式文人不同的，具有基督信仰和现代科学知识的新型人才。狄考文给教会学校确定的教育目的是“要对学生进行智力的、道德的与宗教的教育，不仅使他们皈依上帝，而且使他们在信仰上帝后能够成为上帝下中捍卫和促进真理事业的有效力量”。[6]但他同时又强调学校不是改变信仰的直接手段，它只是提供了学生转变

信仰的一个很好机会。

在这样的背景下，登州文会馆的教育内容和规章制度必定带有很深的基督信仰和契约精神。

一、文会馆建校之初的契约尝试

狄考文为了建立中国自己的宣教士队伍，用西方科学的思想和知识驱除迷信思想，决定兴办教育。他认为：“不能单纯地将基督教引入中国，我们要依靠教育这样的武器和支持，确保基督教不受侵蚀，维护它的纯洁，保护它不受所有魔鬼的侵犯。”([4]，P87)由于当地百姓对狄考文办学目的存有疑虑，士绅阶层则认为传教士办学招生过于放肆，狄考文在建校之初，只招到六名学生，都是当地极为贫困农民家的孩子，他同学生家长签订契约文件，约定学生必须学满 6 年。这六名学生分别是：李世光（虽学满六年，但回家后即“背道”）、王春龄（是唯一一个读过一年私塾的学生，学满六年，后来去北京的华北印书局工作）、邱道和（不堪造就，后遣归）、邢道明（毕业后入教士院，以传道终其身）、侯诚信和关住（这两个人由于家长不愿签订把孩子留在学堂规定的年限的契约，其父“即行领归”。([3]，P66)

随后学校又招了几名学生，狄考文都与家长签订了契约，狄考文在传教和教育的过程中始终坚持这种契约精神。下面是一份狄考文与一名学生家长签订的为期六年的学习契约[7]：

"大美国长老会指派狄考文牧师在登州府城里观音堂开办一所免费学堂。狄牧师允诺供给学生饮食、衣服和所有寄宿需要的事物，若学生生病，则负责召医生为之治疗。狄牧师还允诺不带学生离开登州府。李方茂（Li Fang Mao）自愿送九岁的二儿子到观音堂学校读书六年。如果孩子在六年读书期间出走，孩子父亲允诺找回送到学校。设若在此期间父亲把孩子带走，须偿还孩子在校读书期间所有费用。如狄考文先生发现孩子不能或不愿读书，可随时将孩子遣送回家。此系两厢情愿，不得追悔①。

见证人………

执笔人　张赣臣（Chang Kan Chin）

父　亲　李方茂（签名）"

图 1 文会馆最初契约

虽然狄考文与学生家长签订了学习契约，但在后来的执行中并不顺利。很多家长"需要孩子在田地劳作，而不是在学校里安心学习"。他们无视契约的存在，擅自将孩子带回家中。据统计，截至 1872 年，共有 20 名学生擅自离校，但仅有 5 名学生偿还了费用。[8]

尽管如此，我们并不能说狄考文的契约尝试是失败的。首先，狄考文起初招到的学生都是极度贫困的山东农民的孩子，最初的 6 名学生就是乞丐或者接近乞丐，在衣食无着的情况下才进入学堂的，学生素质可想而知。李世光、王春龄、邢道明 3 名学生[1]都学满了 6 年，只有邱道和一名学生是因为太过愚笨被遣归的，李世光则是在其父亲的威逼之下放弃了基督信仰，要知道当时在封建思想中毒很深的时代，尤其在山东这个儒学的发源地，一个孩子在周围世俗压力之下不敢坚持自己的信仰，也是可以理解的。而且据 1991 年出版的《登郡文会馆要览》记载，有一位学生[2]不但学完了全部课程，而且还成为"一位极其能干、非常有影响的人物"。([3]，P15) 在那么艰苦和语言不通的条件下，狄考文和妻子狄邦就烈在几名乞丐中仅用 6 年时间培养出一两名好学生，

[1]在《文会馆预览》中说只有 1 名学生读完 6 年，而《文会馆志》中却说 3 名学生，而且说明要更为详细，可能是因为李世光叛教，邢道明早故的原因，《文会馆预览》则只提到了 1 名学生。

[2]这名学生应该是王春龄，虽然邢道明从事毕业后进入教士院学习，并从事传道事业，但他却过早的去世了。

实属不易了。其次，最初的 6 名学生中的 2 名学生的家长则是不愿意签订契约而退出的，之后虽然被开除的学生和私自回家的学生占到了大多数，但还是有 5 名学生：于天宝、路铎、路钊、尹鸿恩、李公昌等人是偿还了学费才离开的，([3]，P67-68)在那样极端贫困的情况下，一些“不堪造就”的学生还能回来偿还学费，可见契约还是起作用的。

经过近十年的发展，学生人数的增多，学校也不再只是免费教育，开始收取一定的学习费用，减轻了学校的经济负担。同时学校也开始提高入学的条件，施行考试入学制度，保证了生源的质量。随着学校的发展和声望的提高，狄考文放手改革学校的教育教学内容和规章制度，五易中国教习，逐渐摸索出一条适合中国学生的建立在基督信仰和契约精神上的教学之路。

二、文会馆宗教课程与图书

文会馆作为一所基督教学校必定会教授一些基督教相关的课程，但是狄考文并不是强迫学生信仰基督教，更多的是通过建立良好的师生关系来感染学生，从而形成自己的宗教信仰。文会馆还建立了一个非常完善的图书馆，里面有很多关于宗教、政治和法律的图书。

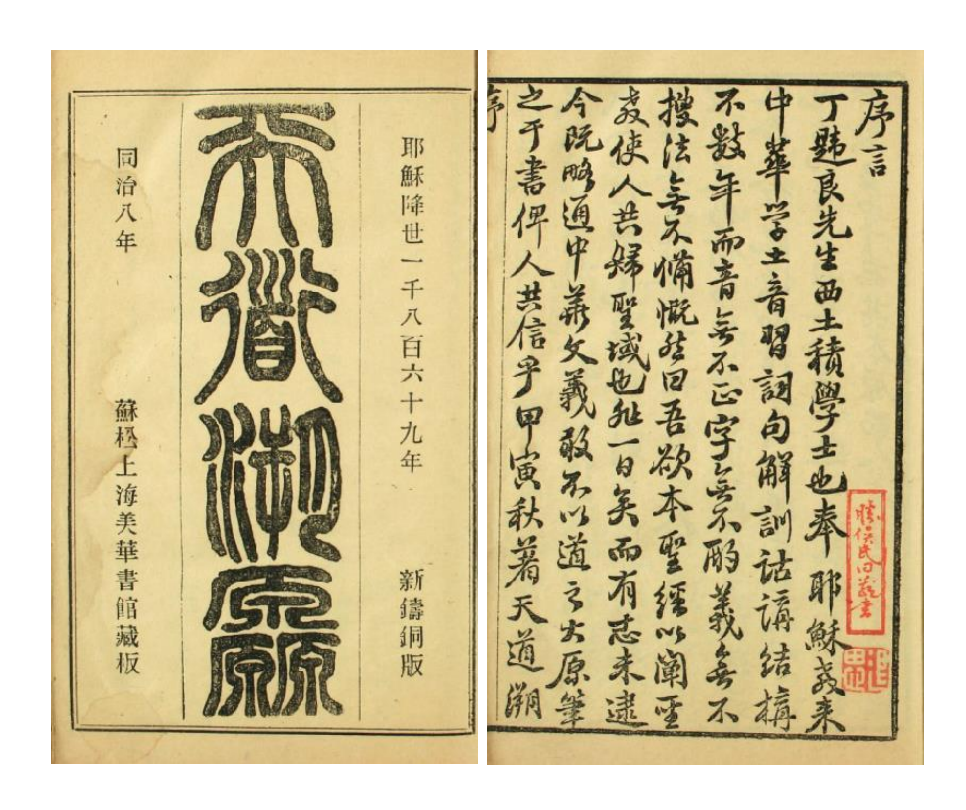
1、宗教课程

关于学堂的日常学习工作情况，狄考文写道：学生早上 6 点钟开始学习，8 点止。然后，全体到大教室做早祷。早祷之后，休息一小时，吃早饭。9 点半钟，再开始学习，直至 12 点半。下午，还有 4 个小时的集体学习时间。在冬季白

天最短的时候，早晨的学习时间挪到晚上。([3]，P91) 文会馆的学生约有半天时间学习基督教和科学，基督教课程方面，备馆课程第一年念、讲倪维思夫人的《耶稣教问答官话》和念《马太福音》第六章，第二年学习《新约》历史和念《以弗所书》以及《歌罗西书》，第三年学习《旧约》历史和《诗篇》选读；正馆课程第一年学习丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827—1916）译著的《天道溯源》（Evidence of Christianity）前半部，第二年学习《天路历程》（Pilgrim's Progress），第三年学习《救世之妙》，第四年学习丁韪良的《天道溯源》后半部，第五年学习倪维思

(Nevius)编著的《罗马书》，第六年学习道德学[1]([3]，P3-9)从内容上看，基督教的课程并不多，但是那种对于学生的潜移默化的影响，却是深远的。

研究文会馆的课程内容不难发现，在众多来华宣教士中，对狄考文和文会馆影响最大的应该是丁韪良，一方面丁韪良著述颇丰，科学方面有《格物入门》共七卷，法学方面有《万国公法》，宗教方面有《天道溯源》等，另一方面丁韪良还是狄考文家的坐上客，经常在夏天去登州度假。《格物入门》长期是被狄考文采用为教学课本，直到赫士来华采用加诺物理的教科书，而《天道溯源》要用两年的时间来学习。丁韪良强调以是非心的宗教道德理念来区分善恶，“人之所以别善恶者，其智也。其所以甘为善，而不甘为恶者，是非心也。”[9]对印度寺庙里蓄养雏妓和中国人祭河神等迷信现象都进行了批判。


天道溯源
耶穌降世一千八百六十九年
新鑄銅版
同治八年
蘇松上海美華書館藏板

序言
丁韙良先生西土積學士也奉耶穌教来
中華学士音習詞句解訓詁講結構
不數年而音無不正字無不明義無不
撥法無不備慨然曰吾欲本聖經以闡聖
教使人共歸聖域也然一日矣而有志未逮
今既略通中華文義敢不以道之大原筆
之于書俾人共信乎甲寅秋著天道溯

这种基督教的思想观念对学生祛除迷信和社会道德伦理价值观形成有着建设性的作用，主要表现在三个方面：

一是平等观念。基督教强调人人平等，而中国传统的儒家思想，则更多的宣扬君

[1]据郭大松教授推断可能是狄考文编著的《得道途程》。

君臣臣，父父子子的等级观念，这在思想观念上冲击着学生的心灵；基督教认为男女平等，把女人当姐妹，当然在现实生活中，基督教注重的至多也只是男女之间教义上的平等，它没有也不可能创造出一个真正的男女平等的世界。[10]但仅仅是这种教义上的平等对中国人的思想观念也是很大的震撼，儒家思想更强调男女之间的不平等，特别是极度保守的清政府更是将对妇女的歧视和限制发展到了近于虐待的程度，清朝妇女缠足是历史上最为普遍的。这种平等观念对当时社会最底层出身的文会馆学生的思想发展有着重要作用。

二是生而自由。中国长期的封建专制统治，特别是清朝专制政府限制人的自由迁徙、人的职业自由选择，设置文字狱，对中国人的束缚到了非常严重的程度。基督教的自由观念都对解放中国人的思想产生了很大影响。

三是天赋人权。中国封建社会强调君权神授，君让臣死，臣不得不死，民间也有好皇帝歹皇帝得有个皇帝的说法。而基督教强调天赋人权，人与君主、人与人之间是一种契约关系，这种建立在契约基础上的法制观念促进了文会馆学生法制思想的形成。

2、图书馆中的宗教与法制书籍

文会馆图书馆有很多关于宗教（道学）的图书，以备学生参阅。在图书略目中列举的主要有 37 种：新约注解、道原晰义、新岛信道、旧约注解、和声鸣盛、古欧洲人信道记、柏得门进道、自西阻［祖】东、救华卮言、拔剑逐魔、百年觉、奥古斯丁归道、西方归道、梁马利亚、两教辨正、救世教益、圣道代兴、太平洋传道录、瑟的那但、神仙鉴、沈觉斋信道、佛书二十种、破船救人记、英格兰族归道、人谱、小英雄、古世文明、信魁济梵传、圣经溯原、麻笛论道探原、英国得基督教缘始、古圣徒殉难记、天国初入英国说、慕翟先生行迹、五洲教案记略、色特勒族归道。

政治类书籍有 21 种：东洋历史教料书、通商约章、税敛要例、保富述要、中国近政考、英国水师考、各国政治交涉便法论、时事新论、理财节略、佐治刍言、美国水师考、中国度支考、国政贸易相关书、威廉振兴荷兰记略、工业与国政相关论略、西洋兵书、英俄印度交涉、泰西学校教化议、五大洲女俗通考、教化议、俄国政俗通考。

法律类书籍有 6 种：大清会典、大清律例、公法会通、公法新编、公法总论、万

国公法要略。([3]，P79-80)

学生在图书馆博览群书过程中，对于西方的政治、道德和法制理念有一个整体的理解。同时图书馆还有中国当时的政治法律书籍，如大清会典和大清律例以及中国近政考和中国度支考等，这样学生在读这些书的过程中，不但学到了相关的知识，还会对中西社会政治思想和法律进行对比，从而做出自己的判断。

三、文会馆的管理制度与学生社团建设

文会馆在狄考文、赫士（Watson McMillan Hayes，1857-1944）等人的带领下很早就建起了学校管理制度，而这些制度则是以民主、自由、平等、博爱的理念为前提的，并由此衍生出很多学生自主社团。无论是学校的规章制度和自主社团都对学生的道德法制观念的形成起到了建设性的作用。

1、学校规章制度

文会馆在长达数十多年的发展过程中，建立起一整套完善的、适合当时学生和师资特点的管理制度，其代表则是于 1891 年出版的《登郡文会馆典章》。典章中的登郡文会学馆共有 20 条款，其中第三条指出：文会馆之所以为名者，因此馆将天下至要之学汇聚于兹，取以文会友之意也。([3]，P25)这样就确定了文会馆建立的原则和目标，一方面教授天下至要之学，另一方面以文会友，广交天下志同道合之友。学馆章程还规定了学制为 3 加 6 模式，即 3 年备斋，6 年正斋，而且详细规定了备斋和正斋的入学条件和学习要求。文会馆以《登郡文会馆典章》为总纲要，还设有 6 大类条规，一日礼拜条规，二日斋舍条规，三日讲堂条规，四日放假条规，五日禁令条规，曰赏罚条规。实事求是，言出法随，无朝令夕改之弊，俾生徒有所遵守。设立如此多的条规的原因是“学堂具法人性质，必管理綦严以端趋向。倘秩序紊，斯学术荒矣”。([3]，P73)由此足见狄考文、赫士等人用心之良苦。

以礼拜条规为例，文会馆师生每天清早八点钟会集礼拜，虔事上帝。监督倡领读经，同众歌诗析祷。而且每周日还有礼拜活动。这也可以比较好的理解，虽然学校没有太多的基督教课程，但在这样的基督教校园文化的氛围中，学生很容易接受基督教的平等、人权等思想。

值得注意的是文会馆 6 大条规中的赏罚条款，对于学生的不端行为进行惩戒，是必须的也是在情理之中的。仅惩戒的部分，文会馆也经过了从体罚到文明制度化的过程。狄考文在建校初期，学生素质较低，年龄层次不齐，很容易出现学生欺负弱小同学的事情，如不及时制止，必然引起更大的矛盾和冲突，因此狄考文对于严重犯错的学生采取了非常严厉的惩罚手段，还有鞭打等惩罚，所以学生畏之如虎，才有狄老虎的名字。在登州文会馆这么一所有着复杂年龄段学生的学校，惩戒并不是一件轻松的工作。狄考文在 1869 年 4 月 9 日的日记里就记述了这样一件惩罚学生的事，有一名叫雷俊基的学生因为一些事服毒自杀，首先狄考文及时救助了他，然后狄考文写道："一两天后，当他又来上课的时候，我当着全体同学的面，按规矩报狠鞭打了他一顿。我认为鞭打这件事情很严重并觉得我应该那样做。现在我认为，那样做对他有好处。上星期让他站到讲堂前，反复道、忏悔"。([4]，P93-94)显然狄考文的惩罚措施是非常严厉的。之后是赫士任学校监督时，赫士虽然很严厉，但较狄考文则稍显宽松，每礼拜轮派一人为值日生，司册薄。一礼拜内，学生有何争执、肆骂、吵闹等事，均记册内。礼拜一清晨礼拜毕，值日生呈于监督监督阅过即逐一剖断，辨其曲直，判其是非，以训诫而惩责之。此条至赫士先生去后，始行废除。([3]，P73)显然赫士的做法更为民主些，他给了学生更多的申诉机会。再后来，伯尔根任监督时期的文会馆，学生生源素质更高，学校也采取了更为稳妥的惩戒措施，不再施行体罚的方式。

2、学生建社立会

文会馆师生建有八个自治会组织，建会的目的是"可以劝善规过，可以赏奇析疑，使同学少年，不至荡检而逾闲"，事后发现"于学问、道德有所裨益"，而且"成效甚著"。最初设立学会的时候，是由狄考文强迫参与的，"学生不必自愿，而由监督督率之，著为学课之一"。之后则为自愿参加，"由学生首先发起，监督因而赞成之"，而设会的"章程规条均由学生议决，而监督不与问也"，这样可以培养学生的"自重自善之心"，青年会即是自愿组织的。([3]，P86)

文会馆立会大体经历了三个阶段：第一阶段为狄考文强制组织时期，这时首先组织起辩论会（1866），尔后建立传道会（1876）；第二阶段为狄考文和茱莉亚组织，师生自愿参加阶段，这时组织的自治组织有勉励会（1883）、戒烟酒会（1886）、赞

扬福音会（1886）；第三阶段为师生共建，以学生自主阶段，这时建立的组织有新闻会（1895）、青年会（1895）、中国自立学塾会（1895）。（登州文会馆 P86）其中建会最久，规则也最为完善的药数辩论会，辩论会原名“摛澡”，显然源于清代的摛澡堂。辩论会由于年级不同分为三会，正斋学生包括“高谈”和“阔论”两会，备斋则有“育才”会。且设有《文会馆辩论会章程》，包括总纲 15 条，规条 30 条，其中总纲第一条规定：本会以交换知识，练习口辩，造就共和国民资格为宗旨，因取名辩论会，一名学生共和会。[1]规条中第 14 条要求“一会员只可发议一次，以三分钟为限”，与现代辩论会章程无异，因此《文会馆志》作者之一的王元德盛赞：“辩论会者，学生共和国之实验场也。聚一堂学生而公立之，自定法律，自守范国，自治自立之道基于是矣。况言论之才，藉此可以练习，道德之心，藉此可以培养，于学生前途大有裨益。此民国学堂，所当急为附设，而广收其效者也。因将原订章程，略加修饰，或资诸君子所采用焉。”([3], P104)狄考文最初建立辩论会也是按照美国众议院的模式设计的，也是他建立文会馆教育思想的体现。

学生立会也是走过了从被迫到自愿、从被动到主动的过程，起初学堂学生都是灌输教学，是没有自主立会的传统的，再加之清政府为避免结党，所以学堂章程也不允许学生立会，因此立会之初，还是由狄考文强制执行的，之后学生受到了立会的益处，所以开始自主主动立会，其实这也是学生在思想上走过了从专制到自主的过程，增强了他们的民主法制意识。

四、登州文会馆的影响

本来文会馆只是山东一个偏僻地界的一所基督教学校，尽管教学质量很好，但毕业生数量很少，影响不应很大，但由于丁韪良和当时的清朝权臣袁世凯的极力保举推荐，文会馆被推到了国家近代教育的前沿。曾先后担任京师同文馆、京师大学堂总教习的丁韪良，盛赞文会馆为“伟大的山东灯塔”，认为“中国任何高等学校都没有像狄考文博士创建的登州文会馆那样进行完全的科学教育”。1898 年，丁韪良任京师大学堂总教习，即一次性聘任登州文会馆的毕业生 12 人（目前确定姓名的有 8 位）担任教习，

[1]这条应为辛亥革命后修改加入的。

整个京师大学堂的西学教习，“只有一名”不是登州文会馆的毕业生 。[11]

义和团运动之后，清廷统治者实行变法。袁世凯在给清廷的奏章中写道：现由臣访订美国人赫士派充大学堂总教习，该洋人品行端正，学术淹通。曾在登州办理文会馆多年，物望素孚，实勘胜任。[12]1911 年旧历九月份，赫士率领文会馆教习张丰年、刘永锡、王锡恩、仲伟仪、刘光照、王执中、姜渔渭、刘玉峰、周文远、李光鼎、罗绳引（以上 9 人都是文会馆早期毕业生），并挑选文会馆毕业的学生冯志谦、郭中印、连志舵、李星奎、王振祥、郭风翰、赵策安、张正道等人，还有赫士夫人、富知弥和文约翰、维礼美森等美籍教习 4 人，包括赫士本人共 22 人，沿用登州文会馆办学的方法、条规，采用文会馆的课本、教材及教学仪器设备，参照文会馆办学的各项经费开支编制预算，历时仅月余，便于当年旧历十月份，在原济南泺源书院（现山东省统计局院内）正式开学，中国第一所省办大学堂宣告成立。[13]赫士也因此受到慈禧太后的嘉奖，清廷谕令全国“通行各省，立即仿照举办，毋许宕延”[14]。一时间，毕业生供不应求，截至 1904 年，全国 16 个省份的学堂中都有文会馆毕业生担任西学教习。文会馆学生“领有毕业凭照，效力于教界、学界者，以三百数，踪迹所至，遍十六行省”([4]，P158)。

北至东北，南达云南。当时除贵州外，全国各省的综合大学堂和各地的格致院、武备、师范、法政、农业等专业学堂以及中、小学堂共 200 多所学校来聘。因各省所需师资太多，后来连文会馆肄业生也被聘去。仅就大学师资一项，除了京师大学堂与山东大学堂之外，在圣约翰大学、南洋公学、震旦大学、燕京大学、山西大学堂、金陵大学、江南高等学堂、两江师范学堂、浙江高等学堂、之江大学、雅礼大学、河南高等学堂、云南优级师范学堂等全国各地的多所高校，均有文会馆毕业生在其中任教。狄考文和赫士在文会馆为中国现代教育培养了一批优秀的师资力量。

这样，文会馆的办学方法、条规和她培养的具有基督教自由、平等、人权思想的毕业生，走进了全国的各个高中等学堂。

五、小结

文会馆经过狄考文、赫士、伯尔根等人的努力，从一间仅有六名学生的蒙养学堂

做起，直至建设成为中国第一所现代大学。该校融合了中国传统教育和先进的科学教育思想制度，以及基督教的自由平等理念，对中国社会的近代化和法制化产生了一定影响，但这种影响并不是那么显性和立竿见影的，而是通过人员的流动和制度的交流达到的。目前对于这种影响对中国近代化的深度和广度的研究还并不多，需要更多的学者参与进来。

基督教自由派神学对清末民初中国宪政走向之影响

李迦勒（独立学者）

学界思想界关于基督教特别是宗教改革后新教对宪政事业的贡献已有众多专门著述。从基督教信仰与文化视角来看，一切政治问题都可以归结为神学问题，因为神学观点认信的不同必然产生价值观与政治立场的不同，也必将带来不同政治人物、群体政治行为与政治实践的殊异，乃至对整个国家政治道路的选择产生深远影响。虽然基督教派别林立（源于复杂的社会历史文化政治原因），但根据对圣经整全教义与救恩福音教义的认信持守程度来看，神学可分为基要神学与自由派神学[1]两大阵营。众所周知，以加尔文主义为代表的基要派神学深入影响了英美宪政制度的确立。而本文旨在分析基督教自由派神学思想对清末民初中国宪政走向之影响。

一、基督教基要神学信仰——宪政秩序的根基

1·宪政是对人类失序政治秩序的重塑

“政治不过是社会沿着自己最实用，最方便的途径，有秩序地向前发展的一门科学。”[2]在笔者看来，政治不仅是科学，更是人类探寻秩序生活的实践途径。但历史充分证明，政治秩序之建立发展多以失败告终，其并没有为“秩序”体中的人们带来长久的善治与和平希望，换句话说，这些秩序本身被赋予的美好愿景从未真正实现。不过，对于良好公共秩序生活的不懈追求，是摆在人类共同体面前的永恒话题。

[1] 本文会涉及自然神论与自由主义神学，笔者认为自然神论虽然在历史上先于自由主义神学而发展，由于神学主张基本相同，所以从广义角度看，自然神论可视作早期的自由主义神学，且自然神论对后来的自由主义神学产生深远影响，所以在论证中会经常把二者放在一起作比较，在此说明。

[2] 美国第 28 任总统 伍德罗·威尔逊语，摘自：百度百科-政治词条 https://baike.baidu.com/item/政治/169778?fr=aladdin

法律就是某种秩序，普遍良好的秩序基于普遍遵守法律的习惯。[1]首要问题不是自由，而是建立合法的公共秩序。人类可以无自由而有秩序，但不能无秩序而有自由。[2]上述见解表明：1.政治秩序的好坏即合法性问题关系到社会能否稳定健康发展；2.社会成员的自由，只有在公正法治的社会秩序中才能成为现实；3.政治权威与政治权力需要真正附庸于法律之下，需要合法性支持，才能与既有秩序有机融合。失序的政治形态使人们步入到霍布斯所指的"一切人对一切人的战争状态"当中：漫长的东方皇权君主专制传统，希腊罗马民主共和体制向僭主帝制的逆转，压制自由的政教一体化国家，马基雅维利实用权术政治，军人独裁与法西斯主义，乌托邦—共产主义社会实验……这些政治现象虽然形态各异，然而造成其失序状况的共同原因皆在于：法治观念遭到废弃，政治法律制度无法公正有效运行，即便公正的原则在一定时期、某些社会中能有所体现，但不能长久维持，不能真正地保护共同体成员的自由与社会正义。人类历史经验已充分证明，只有宪政秩序才能真正保卫所有人的自由与利益，能够使当权者与普通民众都处于相对和平安全的环境中，因为没有建立在公约法律基础上的安全与和平秩序，自由便无从谈起。

宪政首要解决的问题就是使人类失序的政治生活得以扭转，法律秩序得以真正建立；就是面向所有政治实体，建立行之有效的公正法律秩序，并以有限政府、权力制衡、代议民主、司法独立等为实现手段来保障所有共同体成员，无论是政治精英还是普通民众的安全自由与和平状态，这是基于对人性复杂程度认识与现实政治考量的结果。

2.基督教对宪政事业历久弥新之贡献

以文化发生学的视角来观察世界历史发展脉络，可以得出这样一个结论：宪政观念的诞生与制度最终确立脱胎于整全的基督教文明发展历程，尽管其过程并非一帆风顺。下面我们从基督教信仰精神与教会发展历程这两个维度来分析其对宪政事业之贡献。

从基督教信仰精神来看：（1）基督教一神信仰奠定了终极正义秩序观念，任何政

[1] 亚里士多德：《政治学》吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983 年，第 353-354 页
[2] 亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》王冠华等，上海：上海人民出版社，第 252 页

治权威必须附庸于公义的上帝之下。“除了我以外，你不可有别的神。”[1]他是磐石，他的作为完全；他所行的无不公平，是诚实无伪的 神，又公义，又正直。[2]既然上帝只有一位，且他是公义的。那么专制主义所惯常进行的人间造神运动，以及激进民主制下人人各行其是、自我崇拜、进而自我神化的行为就是对上帝权威的僭越，也是对正义原则的背叛。所以对一切人过度权力施以有效限制的宪政制度就必然成为正义之终极选择。（2）基督教律法圣约观念孕育了法治契约精神。“圣经中揭示了四重契约关系：神指着自己的誓约；神与人的圣约；人与人在神面前的圣约以及人与人彼此的契约。圣经中的上帝，与一切偶像的最大区别就在于上帝是一个自我约束的上帝，这是约能够成立的前提。”[3]至高的上帝甘愿履行约定，这种契约神圣性观念，在其他文化中是难见踪迹的。作为权力约束性政治，没有神圣公允的契约精神支持，宪政是难以为继的。（3）罪性幽暗意识形成防范权力风险的现实主义政治考量。基督教不相信人在世界上有体现至善的可能，因为人有着根深蒂固的堕落性[4] “我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。”[5]因着对罪的深切忧虑，早先宪政制度设计者们的中心要旨便在于始终对一切人的权力保持警惕。这种审慎态度使政治活动者得以有效避免政治权力失控的难题，使国家秩序的和平构建成为可能。（4）基督教爱的总纲使宪政秩序与共和精神有机融合。耶稣在阐释律法之精要时曾经说过： “你要尽心、尽性、尽意爱主—你的神。 这是诫命中的第一，且是最大的。 其次也相仿，就是要爱人如己。 这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”[6]爱神首要的表现是：遵行耶和华的律法，爱人则要求与邻人保持和睦的关系。基督精神引领下的宪政秩序要求社会成员坚守共同的法治原则，共和精神要求人人友爱和平相待；这样，在面临意见分歧时，能够以法律为最终裁决手段，也能够以渐进妥协的方式来推进社会改革议程，避免暴力流血革命的发生。

从基督教会发展来看：教会是基督的身体，基督降世不仅标志着基督教会在这个罪恶的世界中得以建立，也标志着人类政治发展进入了新的阶段。值得指出的是，耶

[1] 圣经 出埃及记 20:3 和合本 十诫第一条 注：本文圣经经文摘自手机软件-微读圣经 app，下同
[2] 圣经 申命记 32:4 和合本
[3] 王怡：《宪政主义：观念与制度的转捩》济南：山东人民出版社，2006 年，第 145、147 页。
[4] 张灏：《幽暗意识与民主传统》北京：新星出版社，2010 年，第 25 页。
[5] 圣经 诗篇 51:5 和合本
[6] 圣经 马太福音 22:36-40 和合本

稣降世正值人类政治发展最暗无天日的时期：在西方，伴随着罗马共和制的式微，惨烈压迫的世界性奴隶制帝国正在崛起；在东方，先秦时期儒法思想的发展，使皇权专制制度靠着内外[1]两手得以稳固确立。基督来到这个世界，同尝人类的苦难，为这个世界重新带来了秩序与自由，光明与希望；借着教会事工的拓展，一代代真信徒发扬十字架牺牲精神，对抗强权，匡扶正义，经过漫长探索与经验总结，也因着回归圣经本原教义，最终建立了现世中保存人类秩序与自由最有力可行的宪政制度。

奥古斯丁的双城论思想影响了后世的政教二元论，西方基督教世界由来已久的教权对王权之限制，使自由的发展成为可能；宗教改革后，清教徒唯独荣耀上帝、反人间绝对权威（无论是君主的还是民意的）的良心自由信念真正开启了宪政制度的探索，并在英伦三岛和北美殖民地开出丰硕果实；伴随着英美秩序的后续示范效应以及福音宣教工作的开展，宪政理念成为普世价值，宪政制度成为多数国家的选择。

3.研究基督教正统教义[2]对宪政正面意义的同时，不应忽视自由派神学对宪政的负面效应

自宗教改革后，基督教推动了 17-18 世纪英美、荷兰、瑞士等国家的宪政文明发展，那么自此以后，为什么还有众多的基督教（包括天主教）国家在后续历史进程中迟迟没有建立稳固的宪政秩序？为什么有的国家至今还深陷在独裁军人专政、政权频繁更迭的政治泥潭中？这些国家失衡的政治秩序，法治权威的缺失，资本权力的裙带关系，所形成的政治腐败导致了巨大的社会经济危机，矛盾丛生，社会共识难以达成，宪政秩序的建立看似遥遥无期！为什么作为宗教改革运动发起国的德国日后走上了军国主义、法西斯道路？为什么包括英美在内的西方国家现今也在遭遇社会共识的撕裂与面临不同程度的宪政危机？这些问题的产生有多方面的原因，但不可忽略从神学角度来思考这些问题。正如亨利曼宁所言：终极而言，人类的一切冲突，都是神学意义上的。[3]

[1] 指：外儒内法的统治手段

[2] 注：基督教新教传统教义还有路德宗、浸信会、公理会、福音派等，本人认信改革宗教义，将以改革宗神学基本立场来阐释论点；作者坚信在基督真理中教会合一的重要性，无意对宗派问题有过多争论；本文中的基要神学、归正神学是一个意思

[3] 转引自维基百科 希莱尔·贝洛克 Hilaire_Belloc 词条：https://en.wikipedia.org/wiki/Hilaire_Belloc 在其《诺娜之旅》（1925）中，贝洛克提到了曼宁在他 20 岁时对他说的一件"意义深远的事情"："所有的人类冲突最

当前学界基本在这一问题上达成了共识：即加尔文主义者推动了宪政事业的发展，改革宗神学观念塑造了清教徒关于建立宪政制度的政治观念。[1]在看到基要神学对政治文明的巨大贡献时，我们也不能忽视作为神学世界谱系中的另一极：自由派神学对后世政治文明的影响，否则我们无法对前面的问题做深入的探讨与分析。一定程度上，人类历史是观念的历史。当今世界有三大主流政治思潮：自由主义、社会主义与保守主义，在自由主义中又可分为古典自由主义和现代自由主义；宪政制度是古典自由主义与保守主义在政治上的表征与体现，正如基要神学以审慎保守的态度来看待人类政治生活一样，自由主义神学也以其特有的神学观念塑造着后世的现代自由主义者、社会主义者思考国家建制与人类命运的思维与行动方式，他们或走上了与宪政共和制度相反的激进革命路线，或以施行"高度自由化"之名义形成了对宪政制度的解构与颠覆。综合比较宗教改革后的神学发展史与宪政发展史，我们不难看到：在基要神学推动宪政文明发展的同时，自由主义神学在向着相反的方向作用与演进。下面我们将就此问题展开讨论。

二、西方自由派神学的基本观点，对世界与中国政治发展走向之影响

1. 自由派神学的产生发展以及基本观点

（1） 自由派神学的历史渊源与发展评述

18、19 世纪之交的施莱尔马赫被公认为自由主义神学之父，18、19 世纪也是自由主义神学大发展的世纪，观念的产生必然承袭于过去的观念，在此之前，自由主义神学所继承的一些根本性观念就已经出现；或者准确地讲，早期基督教会发展阶段，在希腊罗马世俗哲学思想观念影响下的，基于理性认知与人本观念，浪漫主义情感体悟与功行主义道德考量之需要的神学观点，已经开始对圣经启示真理进行有选择性地取舍与颠覆性的解释。对后世非正统神学思想影响最大的当属伯拉纠主义，其最大特色在于主张："否认原罪、人类全然堕落及预定论。"[2]即人得救不是依靠上帝的恩典，而是依靠自由意志，对个人意志自由的强烈主张，这可谓后世自由主义神学之滥觞。正

终都是神学的。"贝洛克解释说，曼宁的意思是"所有的战争和革命，以及人类政党之间的所有决定性的斗争。"

[1] 注：即便是洛克、杰弗逊、富兰克林等自然神论者，也深受改革宗神学，特别是清教徒的影响

[2] [美]祁伯尔：《历史的轨迹-二千年教会史》译者: 李林静芝，香港：校园书房出版社，第 26 页。

如神学家华菲德所言：伯拉纠主义是“对异教徒世界观的平反”， “基本上只有两种关于拯救的教导：拯救出于神，还有就是拯救出于我们自己。前者是一般基督教的教义；后者是全世界异教的教义。”[1]正如非基督教世界观一定程度上塑造了伯拉纠主义，后来的自由派神学必然是这种非基督教世界观在基督教神学上的异化体现。

自伯拉纠主义后，逐渐为天主教会主流所接受的半伯拉纠主义，以及宗教改革后的阿民念主义、自然神论、神体一位论等神学思想虽然在上有很大不同，但在一点上是相同的：都强调人自由意志的发挥是能否得救之关键。在这其中，阿民念主义对后宗教改革时期直至现在的神学发展产生深远影响，“18 世纪的英国，同时是理性主义与奋兴主义的时代，阿民念主义分裂成两种不同类型:头脑上的阿民念主义者与心灵上的阿民念主义者。前者倾向于自然神论与自然宗教，后者则倾向于敬虔主义和奋兴运动” “18 世纪与 19 世纪的自然神论与自由派神学家代表自由派的阿民念主义”[2]阿民念对自由意志的强调可视为希腊罗马人本主义，理性主义精神继文艺复兴运动后的又一次复归，这为自由主义神学的扩展大开方便大门。

自由派神学的观点也来源于否认三位一体，否认基督神性，否认十字架代赎有效性的苏西尼主义。施莱尔马赫的有条件认信论，康德的宗教——心灵理性秩序空间说，黑格尔的神人合一论与国家意志崇拜论，利奇尔与饶申布施的历史研究与社会福音论，这些新派神学论点虽然观点各异，但在反对超自然现象，特别是基督复活与十字架代赎有效性的事上都保持统一的认识，即主张理性在信仰之上，主张以人的理性来看待信仰，主张圣经中不合理性的内容都有待重新校验并赋予时代性解读。

值得指出的是，救恩教义是基督教信仰的核心，自由派对救恩教义的修改、否定不仅意味着对基督教神学的异化，更意味着信仰认识的危机；而信仰真理之所以为真理，就在于其核心要义的永恒性与不可动摇性。圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人。[3]这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧。[4]圣经

[1] 迈克 ■ 霍顿：《伯拉纠主义：属血气之人的信仰》出处：http://www.360doc.com/content/17/0605/11/30394234_660144062.shtml
[2] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》吴瑞诚，徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 489 页
[3]圣经 加拉太书 3:22 和合本
[4]圣经 提摩太后书 3:15 和合本

都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，[1]“天地要废去，我的话却不能废去”[2]对于基督教信仰而言，关于人的彻底堕落与无力自救，基督救赎恩典对预定信靠之人的白白赐予是圣经教导之明证，是关乎信仰问题的本质所在。自由主义神学家其目标在于以迎合时代潮流的方式来建构神学，建立普世信仰，但是实质上是在解构信仰教义，使受其影响的基督徒陷入信仰危机之中。

（2） 自由派神学的基本观点

自由派神学是对基督教传统信仰的背离，那么其思想观点也必然体现为多元，但其以现代性、理性化、人本化看待基督信仰的精神要旨是趋同的，尤其在以下观点上，自由主义神学追随者普遍有着共同的认识：

a 强调个人功行与淡化因信称义。“这都是照人所吩咐、所教导的（规条）。说到这一切，正用的时候就都败坏了。这些规条使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身，其实在克制肉体的情欲上是毫无功效。”[3]强调个人功行会陷入自义的沾沾自喜与道德主义的迷梦之中，自由派神学家提倡效法耶稣道德人格的同时忽视了救恩唯独仰赖基督的必要性，这种因行为称义而非因信称义的信仰，实质上走的是一条自我救赎，自我成圣，自我称义之路。b 神人合作说。前述谋求品行道德称义的信仰观在救恩问题上，认为人的得救也须靠自己的功劳，这样人在与神合作的过程中可以达致至善；换句话说，人与神的地位在某种程度上等同了，“人似乎有了可以成为神的可能性”，这种神人合作说僭越了神的主权与荣耀，是对基督教信仰认信基础的严重挑衅与背叛。c 唯爱主义与轻视律法。依靠个人功行陷入了道德主义泥潭，倡导神人合作忽视了人自身的堕落罪性及在救赎问题上的无能为力，这使自由派认为人与人之间的爱心能解决一切问题，甚至评判公义的律法可以束之高阁；那么更进一步讲，唯爱主义与轻视律法所造成的必然后果就是取代了限定救赎观的普救论；无怪乎，在自由派眼中，爱的上帝才是他们所时时需要的，评判公义的上帝可以时有时无。d 浓烈的现世诉求与救世情结。基于人人可以得救的普救观念，无所畏惧、没有敬畏，对于现世福祉的强烈追求就成为他们的必然选择；而面对人间的苦难，力图在现世可以逐步完善弊

[1]圣经 提摩太后书 3:16 和合本
[2]圣经 马可福音 13:31 和合本
[3]圣经 歌罗西书 2:22-23 和合本

端，最终在人间建立天国就是这些自由派奋斗目标之所在。e 以相对价值看待基督信仰与圣经教义。自由派力图回应来自于教外科学主义、理性主义对基督教的攻击，提倡更新（重新阐释）理性所不能接受的一切信仰主张，如：六日创世、三位一体论、耶稣的神人二性、十字架代赎有效之功等信仰核心教义与圣经所记录的一切超自然现象，但基督教信仰就建立在这些核心主张与对于上帝完全坚定的信仰之中。'现代派'却对这些要道都表示不信，但他们不明说他们不信，却用一种模糊不清、似是而非的解释，来讲解这些要道。[1]

2.自由派神学：人本·理性·乐观·革命性的特质决定了其政治诉求与价值取向

（1） 人本主义：衡量万物的尺度"由上帝回到人间"

威斯敏斯特小要理问答第一问："人生的主要目的是什么？"答："人生的主要目的是荣耀神，永远以他为乐。"[2]这是正统教义对于神本主义的庄严宣告。区别于此，人本主义的目的，或作终极目标只在于实现人的价值与尊严，并把人作为评判万物的尺度。除了目的不同，人本主义与神本主义还体现为次序的不同：是以神为先还是以人为先，尤其是在上帝的律法与教导面前，是以顺服祂的旨意为先，还是以高举自我意志为先。人的自由、价值与尊严是上帝所肯定与维护的，但离开上帝，人的自由与尊严将得不到保证。不顺服上帝实乃人在神面前之第一等罪行，自从始祖亚当不顺服上帝颁布的生命戒律，妄图像上帝一样以自我认知来评判善恶之标准时，人类失序政治状态和悲剧性命运的历史画卷就此展开了！

当衡量万物的尺度"由上帝回到人间"，当建立国家社会组织之原则源于缺乏公允性之人的自由意志，而非源于公断正义的上帝教导之时，无论民主制下还是专权制下，政治无序混乱的局面皆无可避免。正如《人文主义批判》的作者章力生所言：现代人类，目无真神，悖逆神道，徒以'人为万事的尺度'，或则高唱'自律'或则强调'他律'，其弊所及，一方面有'道德的虚无主义'，使人放荡不羁，毁法乱纪，且复反国家，反社会，反组织，反纪律，反教会，乃至有反抗上帝和除减上帝的运动。另一面，则有'政治的极权主义'，剥夺一切自由，否认人之尊严，绞杀人之心灵，否认神的存在，使人成为

[1] 王明道：《我们是为了信仰》 转自：https://www.douban.com/group/topic/34706602/
[2] 王志勇：《清教徒之约-威斯敏斯德准则》，上海：上海三联书店，第 152 页。

工具。美国先贤宝威廉氏(WilliamPenn)尝说，“人苟不愿受上帝的统治，则必自取其祸，受暴君的奴役，”今乃不幸而言中。[1]

（2） 理性主义：绝对理性精神导致政治专断与“政治正确”

理性主义是欧洲启蒙运动的指导思想与口号，启蒙运动的杰出领袖伏尔泰说过：即使没有上帝；也要造出一个上帝来[2] 这在一方面体现出启蒙思想家关于宗教信仰对于维持政治秩序必要性的看法，却也在另一方面代表了当时许多自然神论者的宗教信仰观，即上帝也是人理性观念发展的产物。既然上帝都是理性的产物，那么又有什么事情不能接受理性的检验与质疑呢？“启蒙运动时期的人们开始频繁探讨和质疑世界，以及人类的生活方式。他们将注意力放在了公认的权威，如教堂以及政府之上，质疑和审视他们行事的正确性及其思想，正是在这种反对传统的革命浪潮中。伏尔泰宣告，所谓的必然是十分荒谬的。”[3]伏尔泰并非否认绝对真理的存在，他只是认定人类无法发现获得绝对真理的途径。因此，他认为质疑才是唯一合乎逻辑的。伏尔泰相信，质疑每一个“事实”、挑战一切权威具有非常重要的意义。[4]在这里，启蒙思想家与理性主义者眼中的必然是他们眼中一切不合理的现象，因为没有终极真理价值的体悟，没有关于永恒权威（只能是上帝）的确信，除了他们自我以外，质疑一切成为必然。耶稣说：“我就是道路、真理、生命，若不籍着我，没有人能到父那里去。”[5]真理在上帝的启示中，但在自然神论、自由神学影响下的理性主义者选择掩面不顾，他们在质疑一切的口号中也在寻找真理，但他们却寻不见，找不到。

“如果永无止境的分歧不可避免的话，（理性主义者认为）人类需要开发出一套像科学一样的体系，以建立和谐取得一致。”[6]尽管谋求这种体系的建立是关于和平秩序的策略性选择，并非永恒真理性选择（前面已说过，理性主义者不断地质疑着一切事物）；吊诡之处在于，人类的理性活动所产生的政治思想、政见主张具有个体、群体

[1] 章力生：《人文主义批判》，香港：香港基道书楼，1986 年，第 27 页。
[2] 出处在伏尔泰的《致一本关于三个老师误人子弟的书的作者》这一回复无神论者书籍的信件中，三个老师分别是指：犹太教与基督教先知：摩西、耶稣基督、伊斯兰教领袖默罕默德，转维基百科语录 https://zh.wikiquote.org/wiki/伏爾泰
[3] 英国 DK 出版社：《人类的思想百科全书 哲学百科》康婧译，北京：电子工业出版社，第 146-147 页。
[4] 英国 DK 出版社：《人类的思想百科全书 哲学百科》康婧译，北京：电子工业出版社，第 147 页
[5] 圣经 约翰福音 14:6 和合本
[6] 英国 DK 出版社：《人类的思想百科全书 哲学百科》康婧译，北京：电子工业出版社，第 147 页。

相对性，自我及所在群体的坚持的政见主张，在其他人眼中可能视为谬误，相对和平的政治秩序自然难以建立；再者，即便广泛性地形成政治共识，但是理性所产生的共识本身难道就不应该随着时间的推移，随着环境的变化再次接受“理性”的检验吗？那么在不断的变化中，关乎政治秩序的社会正义观就不断地处于变动之中。所以在绝对理性精神的指引下，也由于超验正义价值的缺失，一方面，掌握权力者力图以政治专断来扫清一切可质疑的对象；另一方面，社会正义观念由于理性主导下的多样性和相对性主张被不断地赋予新奇、怪异的内涵，在“政治正确”口号的迷梦与煽动下，正义之本义与界限也日渐模糊了。“那些只在乎人的需要，完全不理会神之权柄的法律最为荒谬。”[1]

（3）乐观主义：罪性意识的消弭与人间天堂的幻境

需要指出的是，这里所指的乐观并非是个人生活态度，而是专指看待处理现实政治事务时所持的乐观主张，这种乐观主张坚信随着社会的进步，知识的普及，人格的完善，大同世界一定可以在人间建立。但问题在于愿望固然美好，但终究解决不了人类政治生活的实际困境；在对于民族、国家未来道路走向的美好愿景中，处于关键作用的政治人物如果只是任由乐观理想主义情绪恣意蔓延，没有深刻体察人性及社会关系的错综复杂，在政治行动中没有自省与自律的精神，在不同政治形势面前没有审慎与通盘的考量，那么历史不止一次告诉我们的是：盲目乐观的开始带来的往往是悲剧性的终结。

看待政治问题采取乐观态度还是相对悲观的态度[2]取决于如何看待政治活动中的人，即如何看待政治活动中我们的身份与价值，不足与缺憾。“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”[3]就如经上所记：没有义人，连一个也没有。[4]“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；”[5]圣经告诉我们人是按上帝的形象造的，人的价值与尊严具有神圣性，人起先被上帝赋予管理世界的重

[1] [法]加尔文：《基督教要义》钱曜诚译，上海：三联书店，第 1574 页。
[2] 对于政治问题的解决者而言，没有绝对的悲观主义者，否则问题的解决也就显得没有必要。
[3] 圣经 创世记 1:27-28 和合本
[4] 圣经 罗马书 3:10 和合本
[5] 圣经 罗马书 3:23 和合本

任；但因为世人都犯了罪，人的神圣性与纯洁性被玷污的同时，人类政治活动充斥着不义与罪恶，就是不可避免的了。关于政治领域的普遍罪恶，这是无神论者、倡导人意志自由与向善可能性的自由派神学人士，以及政治乐观主义者都无从回避的事实。“我们生活中的每一件事情都获得了成功。但只有我们的政治组织除外。我们的政治生活中还充满着残杀、败坏和愚昧。这些政治罪恶的存在使我们获得的所有进步都丧失了意义。”[1]

自由派神学人士不承认人的全然败坏，认为靠人自身行使积极的自由意志可以胜过罪恶，认为大众知识的普及、道德风气的发展可以抑制乃至最终消除一切罪恶，尤其认为少数领袖人物的人格魅力与道德感知力量可以引领民众建立人间天国。在他们眼里，唯有耶稣的道德的“人性”才是他们可追随与信奉的，正因为他们没有对使人陷于完全堕落处境中之罪性的深切体悟，所以也就不承认基督的神性，不相信在他之外别无拯救性救赎，相信自我拯救，进而走向自我神化的道路。所以在政治制度设计方面倡道德而轻法治，不注重对于掌握权力者形成有效的约束。在掌权者权力无约束的情形下，民众没有源于敬畏真神信仰所产生的平和与秩序，伴随着狂热与躁动，政治偶像呼之欲出，妄图建立属于他们的人间天国就成为必然之路径。

（4）革命色彩：恩典与律法认识观失衡引致激进主义

历史的乐观主义一旦染上悲观主义的色彩，就会要求推翻自古以来的社会秩序。如果它认为现在的社会秩序丑陋，它就会要求新的社会秩序基本上与前者不同。由此，它就会依靠各种主张进步的政党，依靠暴力，依靠特殊的阶级来实现这种通向自由的转变，不管这种转变是渐进的，还是突然的。由于其结果往往会令人失望，它就会在失望中进行自我谴责。而导致其失望的原因是，它痛骂的社会结构显示出了持久不变的特征。[2]法国哲学家雷蒙阿隆此番见解可谓深刻。与基要神学倡导改变人心，在政治上重整秩序不同的是，在自由主义神学之人本主义、理性主义、盲目乐观特质的多重作用下，其所带来的是秩序的不断颠覆。

---

[1] 博洛尔：《政治的罪恶》蒋庆、王天成、李柏光、刘曙光 译，改革出版社，1999 年，第 1 页。
[2] [法]雷蒙·阿隆：《论政治乐观主义》 吕一民 顾杭 译 转自 https://www.sohu.com/a/257865139_632464 搜狐网 2018-10-06

正如上帝具有公义和慈爱的双重属性，面对基督教核心的救赎教义时，恩典、律法的作用关系需要平衡看待。现实中，自由主义神学追随者要么就是倚重恩典，高举唯爱主义；要么就是倚重律法，着重个人功行。其在政治上的结果便是容易走上激进主义。基于人性使然，恩典与律法平衡观念的缺失必然导致高看自己，轻视他人；必然习惯于对自我及同属群体的罪恶做“有赖于恩典”的辩解与无视，而对他方及对立群体的错误则以“惩戒的律法”来定罪乃至攻击。敌我区分，站队攻讦，不问原则的革命精神便体现在此。

”在政治上宽宏大量总是最明智的。”[1]宽以待人，严于律己，这是政治家应有的素养。但如果没有对于人类有限性与缺陷的清醒认识，没有由己及人的达观境界，没有关于人类陷于共同的罪恶与苦难之境地的同理心认识，很难宽和地对待不同政见者与不同利益者。伯克认为“政治的行为，在本质上，是一种妥协和交换。人类政府的历史，其实是一部各种利益不断妥协和交换的历史，也只有在不断的妥协和交换中，各种利益才可能获得相对的平衡。”[2]宪政制度建立在共和精神之上，"和"意味著整个社会和平共处，治者与被治者共同放弃用武力作为解决政治歧见或取得权力的手段。[3]和平基础上相互之间达成妥协是必要的，没有不同群体间求同存异的努力，没有形成和平谈判的对话空间，以及在此基础上形成某种程度的共识，宪政制度将难以建立，取而代之的必然是革命造成的破坏与社会秩序的不断更迭。历史上，自由主义神学因恩典与律法认识观失衡所带来的“自义化”的见解以及妄图改造一切社会秩序的主张，使人类政治活动充斥着盲动与激进的革命色彩，我们接下来会继续就此问题展开探讨。

3.自由派神学发展对世界以及我国宪政事业的消极影响

自由派神学发展对世界宪政发展的影响是深远的，推动了广泛性的政治革命运动发展，在已建立宪政秩序的国家，带来了内部的分裂与对抗；而对处于政治现代化进程中的后发国家而言，其影响更为深远，众多国家选择了革命斗争道路而非宪政共和之路。中国作为世界宪政事业发展的重要一环，自清末维新运动开始起，历经百余年苦难探索，至今未建立真正意义上的宪政制度，造成这一结果，虽然有封建君主专制

[1] [英]伯克：格言录，转自 保守主义评论 微信公众号 2018-11-28
[2] [英]伯克：格言录，转自 保守主义评论 微信公众号 2018-11-28
[3] 刘军宁：《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》 上海：三联书店，1998 年，第 106 页。

文化，以及特有国情等一系列内在因素的影响；但不可否认的是，在国际环境的影响下，特别是政治现代化进程中（一定意义上就是西化进程）多重政治思潮的交锋，激进改造社会的思想最后占据主导，致使革命理论思想的广泛传播是造成这种状况的不可忽视的政治文化因素。在这其中自由主义神学既是革命思想产生的源头；又在其自身神学内涵的不断演进中，对政治思潮以及政治实践活动的激进流变起着推波助澜的作用，在此我们具体分析一下其历史影响与表现：

（1）反秩序反传统，激进暴力的法国大革命及其后续影响。

“1688 年，英国进行了一次不流血的改革。改革后的国会事实上是与君主同权。这种制度，有意对君主制度进行约束，使它不能超越本身法定的权限。法国大革命企图重演英国的革命，却没有根据宗教改革的精神，而以伏尔泰的人文主义启蒙运动为基础。结果导致了一场血腥惨剧。”[1]法国大革命是以倡导人本、理性的启蒙思想为其指导精神的，自然神论是启蒙思想运动者的神学信条。其创始者赫尔伯特提出以理性看待信仰，启蒙运动的旗手伏尔泰接受了这一观点，他认为：上帝不是一个有人格的存在者，而是一个无限的、永恒的“智慧的实体”，是“世界理性”，不过人们无从了解它的本质和属性：上帝是世界这架机器的设计师和建造者，在一次创造活动之后，就不再干预世间的事务了。[2]

其实，这不仅是自然神论的观点，也是自由主义神学关于社会政治生活的立场体现，即源于上帝的永恒秩序是不存在的，人间也不可能寻得这种永恒秩序。这种无终极价值信仰和普遍秩序观念认同的结果是，政治生活处于持续的变化流转之过程中，革命成为常态，革命成为目的本身，人人都处于被革命的危机之中。正如圣经所言：没有异象，民就放肆；[3]我们可以看到自然神论推动了启蒙思想运动，紧随其后的法国大革命在开启革命时代，形成、塑造后人革命思维与斗争哲学先河的同时，也推动着自由主义神学向着”更自由”的方向跨越，这样“人的神学”进一步发展的现实结果是:革命事业如火如荼，宪政建设遭遇挫折。

[1] [美]薛华：《前车可鉴》，梁祖勇等译，北京：华夏出版社，第 111 页。
[2] 百度百科-自然神论词条 https://baike.baidu.com/item/自然神论/1827836?fr=aladdin
[3] 圣经 箴言 29:18 和合本

（2）德国哲学与自由派神学联合开启“无神”时代

法国大革命给整个欧洲统治秩序带来了强劲冲击，人本主义、理性主义和自然神论思想逐渐形成一股合力，对路德宗为代表的德国本土基督教文化发起重重挑战。法兰西带有浪漫主义色彩的启蒙运动思想引发了社会政治革命，而到了德意志，这场理性革命首先是在哲学思想领域展开的。“启蒙主义最伟大的思想家当首推德国哲学家康德。他的‘为你自己思考’口号道出启蒙主义的宗旨，宗教是为社会提供道德基础与教育机会的，他将宗教归类于伦理范畴，自然神学与启示神学皆派不上用场。对康德来说，真正的宗教——包括可信的基督教—无非是按照理性可以辨识的责任来生活。”[1]康德哲学结合了理性主义与经验主义，在这里，信仰成为道德与理性的结合，认为上帝即便存在，也只存在于人们的头脑与社会道德规则之中。“在康德之后的另一位伟大哲学家黑格尔认为康德的看法只是把神当作人类致力于道德与伦理的支柱而已。与此相反，他试图引进以神为现代哲学的中心，同时却不需要相信任何与现代科学冲突的理念，或是盲目相信权威或超自然启示。对黑格尔来说，相信这样的神既合乎理性，又符合最优良的现代文化。他有句名言:‘没有世界，神就不能成为神了。’神与世界共行，并且共成长。人与人类文化是神的自我觉醒，而神也是人类的理想境地。”[2]在这里，我们看到区别于基督教传统神学特别是改革宗神学荣耀上帝的观念，在黑格尔理性哲学中，上帝竟然成为人实现自我目的之所在，人甚至可以在发展中成为祂，自然天国就是可以在人间奋斗并实现的，这样严重亵渎了上帝的荣耀，解构了基督教信仰的福音本质。实际上自康德、黑格尔时起，圣经所启示的上帝在这些德国哲学家心中就已不复存在，上帝只存在于他们的头脑与理性中，存在于以人为中心的历史演进与文化解读中。此后，德国哲学家在这一方向上走得更远：作为无神论者的费尔巴哈发展了人本主义唯物主义思想，而极端反理性主义者尼采主张以强力意志说取代上帝的地位……可以说，这些哲学家塑造了德国人的民族性格，德国后来走上军国主义与纳粹道路与此是分不开的。

在德国哲学深入影响社会民众心理与统治者思维的历史关口，德国教会对此做出了回应，但却因此兴起了自由主义神学运动。施莱尔马赫首先向哲学家冷酷的理性主

[1] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》吴瑞诚，徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 565 页。
[2] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》吴瑞诚，徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 565 页。

义作出回应，尝试以感觉为依据，保卫基督教。他发展出一种「感觉神学」，在否定把信仰建基于哲学思辩的同时，也否定基督教的历史教义；在强调宗教伦理感觉信仰的同时，否定圣经、教会与历史教义信条的权威。[1]后继者立敕尔在此基础上，反对哲学思辨以及施莱尔马赫所强调的经验，强调道德的实践价值；他反对传统的教义如原罪、道成肉身、基督的神性、基督代赎、基督的肉身复活、神迹及其他教义，指出这些教义都不重要，因为这些都与实践无关 -- 与道德无关。立敕尔所强调的实践道德价值，为自由主义「社会福音」奠下良好的基础。[2]立敕尔的学生哈内更否定耶稣曾经宣称为神，否定神迹，这为后来以布特曼为代表的圣经批判学的发展铺就了道路；主张信仰与科学调和，不接受圣经神迹记载的美国自由派神学受此影响极深。我们看到：面对德国哲学界对基督信仰教会攻击，德国主流神学界没有回归圣经教义传统，还是基本以人本主义、世俗哲学的方法来应对挑战，这样于无形之中，德国哲学界与教会界人士合力开启了“无神”政治时代，伴随着德国民族统一进程，君主威权主义、强人政治、民族优越主义、共产主义与纳粹主义轮番登场，于世界影响可谓深远。

（3）社会福音思想为共产主义运动推波助澜

"社会福音，19 世纪末至 20 世纪 30 年代西方基督教社会运动中的一种神学主张，表达了从个人拯救转向社会拯救的思想。它摆脱传统神学仅注重个人伦理的局限而开始研究社会伦理问题，考虑基督教福音的社会意义，由此形成社会福音运动。但它作为一种神学理论则始于美国，由格拉登、谢尔登和饶申布什等人所倡导。美国社会福音形成保守派、激进派和进步派等多元发展，其中保守派提倡个人生活水平和教育状况的改善，激进派则强调整个社会结构的根本改变，并相信上帝之国即将降临，而进步派虽支持社会政治改革和社会服务活动，却认为实现上帝之国尚需长期努力。进步派为其主要理论思潮。"[3] 其中激进派顺应当时所盛行的共产主义思想，提出无剥削压迫、阶级差异之共产主义社会的建立就标志着上帝天国在人间的建立。进步派宣扬社会改革缓步进行，实行基督教和平主义与温和的社会主义。保守派也包含一些关心社会问题的持守传统教义的信徒，但并非主流。

[1] [美]殷保罗：《慕迪神学手册》，姚锦森译，福音证主协会，2003 年， 第 324 页
[2] [美]殷保罗：《慕迪神学手册》，姚锦森译，福音证主协会，2003 年， 第 325 页
[3] 罗肇鸿、王怀宁主编：《资本主义大辞典》：人民出版社，1995 年 5 月：第 1117 页

在自由主义神学阵营中，饶申布什被誉为社会福音之父，他的社会福音思想最具代表性，下面我们简要分析其神学主张，并试图阐释社会福音思想对社会主义与共产主义运动发展的历史影响。

饶申布什的神学思想，是在他任职牧师时形成的，那时他亲眼看到当时的移民生活条件恶劣、劳工制度的剥削、政府漠视穷人，此后他大力提倡社会关怀的神学。他批判资本主义制度，因他认为那是由于人的贪婪所引起的，他并且倡议财产集体拥有与物质平均分配。对饶申布什来说，福音不是个人得救的信息，而是耶稣爱的伦理。这爱可以解决社会邪恶，改变社会。[1]他指出社会福音神学目的在于扭转“邪恶的国度”、在世上建立“神的国度”以及实现“超个人体制的救赎。”后者的意思是，社会生活的架构自成一格，比活在其中的人更大、更有能力。举例来说，现代企业就是“超个人体制”，现代的邦国亦如是。根据饶申布什，基督来不仅要拯救个人，更要改变进而拯救整个社会的体制。[2]正如《基督教神学思想史》作者奥尔森指出的：“饶申布什的神学是自由派康德式的“教义德行化”的典范。历经一千多年形成的重要教义在他们的神学里哑然失声。他们根本就是把基督教贬抑为几点简单的宗教论述，加上一个社会主义的政经组织而已。”[3]所以在美国的基督教社会福音运动的支持者普遍支持同情支持社会主义思想，这与欧洲基督教社会主义运动有相近之处；而影响更为深远的是，基督教社会福音思想在 19 世纪末 20 世纪初传入中国，产生了一大批基督教自由派人士，对中国基督教发展乃至社会文化产生延及至今的影响。

上世纪 20 年代社会福音发展由盛而衰，原因在于第一次世界大战的残酷现实把和平式的社会主义天国理想打破了。正如前面我们所谈到的，社会福音运动有保守派、激进派与进步派之分，当时居于主流的进步派势力大都趋于沉寂，少部分开始向巴特等新正统主义神学思想靠拢；而激进派因为天国即将来临的迷梦被打破，他们倾向于以更加激进的方式全面改造社会，甚至不惜采用暴力的方式来达成再造天国的目标。所以，基督教社会福音观念（视其内部主流与激进倾向）可以说是披着基督教外衣的

[1] [美]殷保罗:《慕迪神学手册》姚锦森译，福音证主协会，2003 年， 第 326、329 页
[2] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》吴瑞诚，徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 575 页
[3] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》吴瑞诚，徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 575 页

社会主义与共产主义观念，这一思想的传播对欧美本国宪政秩序，特别是以中国为代表的尚未建立宪政秩序的国家而言，可谓影响深远。

（4）迎合进化论思想，加剧国际间竞争，激荡民族主义情绪，为激进革命散播火种

“进化论对生命和生命的始源，采取一种反超自然(antisupernatural)的态度，进化论的大前提是无神的，因此他们不会从任何与神有关的观点，去解释生命的由来。问题背后所包含的意义是严肃的：如果是神创造了人，那么人就是一个有道德责任的存有：如果人只是进化的产物，人就只是一种生物上的存有。在道德上是不需向任何神明负责的。”[1]达尔文于 1859 年出版的《物种起源》标志着进化论的正式确立，并广泛在公众间传播。面对这一有史以来对基督教神创论（神创论是关乎基督教教义的根基所在，无此则基督教救赎与国度观教义将根本瓦解，救赎性的的基督教将只蜕变为文化意义上的基督教）最大的挑战，19 世纪末的自由派神学人士结合高等圣经批判学，对圣经教义只采纳“在科学上、理性上、以及当时政治形势及国际环境上可接受的观点”；他们普遍认为，基督教天国就是人类社会在耶稣道德人格的感召下，不断进步、发展，最终演化实现的结果。在此意义上，进化论思想可谓政治乌托邦主义的最佳盟友。基督教自由神学迎合进化论的结果是在政治上消解了爱与公义的精神，强权争竞大行其道，在国家内部与国家间、不同阶层与不同民族间带来了分裂与对抗。

进化论在政治上有两大影响：一为无序竞争，二为频繁变制。无序竞争顺应适者生存的生物观念，在政治上即体现为马基雅维利主义，唯物论的立场更把政治权力视作实现个人、竞争性群体的有限资源，为争取此“必要”权力可以采取一切手段。于争竞者而言，目的本身才是最高价值。由于否定了上帝创世与护理观念，否定了救赎观念，特别是否定了公义秩序观念，当时有自由派神学论者积极宣扬民族国家至上论，为强权政治、军国主义、帝国主义进行神学上的辩护与支持，自由派教会在与国家政权的互动关系中，上帝之城屈从于地上之城。当教会不能站稳应有立场时，不能对社会罪恶进行有力回应时，政治上无序竞争的危害将愈加显现；频繁变制体现在，在尚未确立稳固宪政秩序的国家内部倡导激进进步主义，“缓慢”但稳健有效的改革举措不受欢迎

[1] [美]殷保罗:《慕迪神学手册》，姚锦森译，福音证主协会，2003 年，第 324-328 页

（这也与上面所提到的国际间争竞、强国对弱国的欺压，以及有序公义的国际政治秩序缺失有关，但根本原因在于国家内部领导人关于制度根本性变更的主张和激进政治路线的推行），取而代之的是国家各项制度的频繁变更，以及政治革命化。问题在于频繁变革并未解决政治疾症，往往带来更大的难题，在频繁变制的惯性作用下，斗争思维取代共和思维，国家宪政秩序长期无法得到有效确立。从广义上看，自由主义神学关于社会福音的激进主张与进化论在政治上相合，是革命思想的重要组成部分，其对 19 世纪末 20 世纪上半叶，世界范围内新兴民族国家，包括我国走上革命道路而非宪政建制道路产生深远影响。

4. 区别于英美宪政道路，近代中国走上了一条自由派神学演进铺就的政治革命道路

自鸦片战争起，中国的封建专制统治根基在外部列强压力与国内政治危机下开始动摇。中华民族开始在重重危机下开启政治现代化进程，中国的政治现代化道路究其本质而言就是西化道路，因为在中国这样一个儒家传统礼法思想占主导，政治统治以法家皇权专制主义为特色的国家，没有现代性政治文化得以生长、乃至成型发展的条件。在当时外部压力的影响与西方先进国家示范效应下，政治上学习西方成为时代主题。

值得指出的是，英美、荷兰等早期建立宪政的国家，宪政制度之所以成功，是与宗教改革特别是加尔文清教徒在政治上的努力分不开的。但自法国大革命以降，在人本主义、理性主义发展的同时，也由于各国国内外现实政治的综合因素，导致来源于清教精神的宪政文化与制度之国际化传播进程受到冲击，在多数未建立宪政秩序的国家中，从政治领袖到普通民众，对于建立新世界、新制度的热情胜过社会渐进改良主张，革命以其迅捷改变一切的特性，成为政治人物、大众与时代的选择。中国也受这股风潮的影响，学习西方政治文化，更多承袭的是法国的革命文化与德国的强人政治、国家意志至上文化，而非更具普世价值的英美宪政文化。前面我们已论证，法国的革命文化与德国的国家意志文化是自由主义神学的产物。而后来苏俄的共产主义道路究其精神脉络来看，是对法德模式的继承与再造，也可说是基督教天国观的人间国度化体现与社会福音神学发展的至高峰。自 1919 五四运动起，苏俄式共产主义道路、德国威权主义政治成为中国政界知识界精英人士的首要选择，革命成为政治第一要务与社

会中心议题，无论革命党以及此后的国共两党，都是革命型政党，他们带领民众开展的革命活动深入影响了中国宪政政治制度走向，从广义文化视角与世界历史进程来看，西方自由主义神学可谓对世界与中国的宪政发展影响深远。

三、自由派神学对清末民初基督徒政治家信仰、政见与政治活动之影响

1.19 世纪 90 年代至民国初创时期的基督徒是当时重要政治参与力量

甲午战争和戊戌变法的相继失败，标志着洋务派和立宪派谋求中华民族救亡图存，国家走上现代化道路这一政治任务的根本性失败，无论从当时的内部还是外部环境看，寄望于清朝统治集团内部推行改革的可能性微乎其微，由于中国王朝革命性更替的历史惯性，也由于深重的国内外民族危机，革命成为历史的选择，此后革命派正式登上了中国政治舞台。自 1894 年 11 月孙中山在檀香山成立兴中会起，至 1911 年辛亥革命爆发，不到 20 年间，清王朝覆灭。这一时期的革命派政治活动与基督教在中国的发展有着千丝万缕的联系，基督徒为推翻封建帝制做出了巨大贡献。

当时众多革命党成员与领导人物为基督徒。孙中山、黄兴、宋教仁等革命领导人物皆为基督徒，以及基督信仰在他们事业中发挥巨大作用的事实，已为史学家和大量的文献资料所证实。较少为人所知的是，革命党人中还有很多基督徒，他们的立场与活动同样受基督教精神所影响和激励，有很多人做出了贡献甚至献出了生命。以 1895 年广州起义为例，当时的领导者多为基督徒。孙中山驻广州直接指挥起义，由郑士良、陆皓东、邓荫南、陈少白等担任助手；杨衢云驻香港负责后方接应与财政事务，并由黄咏商、谢缵泰等担任助手。在这由 8 个人组成的领导班子中，至少 6 人为基督徒。此外，基督徒承担了舆论宣传工作。谢经泰负责争取《德臣西报》和《士蔑西报》两家英文报纸的舆论支持。[1]其中，青天白日旗的设计者、孙中山的同乡好友、同在香港受洗入教成为基督徒的陆皓东，在此次起义前为防止名单落入清廷，不幸被捕遇害，成为“中国有史以来为共和革命而牺牲者之第一人”[2]再如，1900 年惠州之役中，30%参与

[1] (澳大利亚)谢缆泰:《中华民国革命秘史》,《孙中山与辛亥革命史料专辑》，江煦棠、马颂明译，广州：广东人民出版社，1981 年，第 294-295 页。
[2] 孙中山:《孙中山全集》，第 6 卷，北京：中华书局，1981 年版，第 230 页.

者为基督徒[1]，据不完全史料估计，辛亥革命同一年爆发的黄花岗起义七十二烈士中，有大部分是基督徒。

而最后爆发的武昌起义是与基督教组织“日知会”的长期宣传与准备工作分不开的。在武汉圣公会牧师黄吉亭、胡兰亭以及美国主教吴德施的支持下，刘静庵、殷子衡等革命者把原作为教会书报阅览室的日知会打造成为反清革命宣传组织，影响了大批驻扎在武汉地区的新军士兵，为后来发生的起义动员了力量。[2]

可以说，当时的基督徒革命者不仅是重要的政治参与力量，更对民国的建立做出了巨大贡献与牺牲。

2. 自由派神学信仰主导基督徒政治家“革命”主张的消极影响

清末明初革命时期，也是自由主义神学在西方快速发展的时期，革命党人中的基督徒有很多认信的是自由主义神学的基督教，而非福音本质的基督教。这不单决定了革命者的个人信仰观，更深刻影响了他们的政治观点，政治活动策略，以及关于未来国家政权与政党组织建设的构想。

（1）树立“革命者”形象与激进革命路线

基督教思想为整个中国社会带来了新气象、新思想、新观念，相较于儒教的守成中庸，重道德教化，轻法治的封建礼法思想，佛教道教的注重个人修行与出世观念，基督教特别是新教文化是与现代民主政治精神相通的；尤其在当时官家思想对社会进行儒家一元化控制的情况下，倡导政教分离观念、反对思想控制，具有独立自由精神的基督教会无疑对当时的革命者（知识分子）具有莫大的吸引力。当时的基督徒革命者大都是出于革命救国热情而归信耶稣的，他们更多地不是从个人得救与救赎的教义来认信这位救主，而是把耶稣视为救世济人、富有牺牲精神的革命者。或出于个人神学信仰领受，或出于革命宣传需要，他们普遍赋予耶稣一种“革命者”的形象。孙中山在其三民主义中指出：“耶稣传教的时候,他的门徒以为他在革命,便把耶稣视为革命的首

[1] 〔美]史扶邻:《孙中山与中国革命的起源》，北京:中国社会科学院出版社，1981，第 192-200 页.
[2] 姚伟钧、胡俊修主编:《基督教与 20 世纪中国社会》，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 27-34 页。

领,因此,时人称他为犹太人之王。耶稣的革命,属于宗教革命，所以称其国为天国。故自耶稣之后，犹太人的国即便灭亡，犹太的民族依旧还在。耶稣传教，或有政治革命意义也可未知。"[1]日知会重要成员、辛亥革命先驱殷子衡在其皈依基督教的自述中说道：“十分钦佩耶稣舍身救世的热心”，“要本着基督的博爱主义，为大多数人谋最大的幸福”，“福音的道理是救世的道理”。[2]从中我们可以看到，视耶稣为“革命”救主，信仰为革命服务的这种自由派极端社会福音观念构成他们信仰的底色与中心内容。

这种信仰在政治上带来的结果是，以革命思维而非建设思维来解决问题，历史已证明这不利于国家平稳过渡，和平渐进地走上宪政民主道路。诚然，清末民初的革命者，在深重的国家民族危机面前，为了迅速有效地化解国家危难，发起武装革命斗争，最终辛亥革命成功，两千多年的皇权专制主义瓦解了，这可谓历史一大功绩，但问题在于革命具有破坏性与持续性，即便是革命阵营内部往往也会面临再次分化与内耗斗争的风险。特别是在国家政权创立伊始，如果政治领导人物摆脱不了极端革命思维，将会给国家带来灾难。党争导致民国初期政治暗杀风潮迭起，特别是陶成章、宋教仁等人先后遭遇不测[3]，使政治互信缺失，进而南北议和及宪政共和之努力无故断送，这也是革命党人长期秉持革命思维所酿成的悲剧后果。在民国初创，南北各方势力急需展开对话协商，谋求政治合作的历史关口，特别是在与北洋派力量对比还处劣势的形势下，这些革命党阵营内部的纷争乱局无异于自毁长城，激进革命之危害可见一般。当时受自由派神学影响的基督徒政治领袖理应放弃革命偏执，放弃激进革命路线，谋求共和政体之建立，但遗憾的是，惯于在信仰上倡导道德自义的他们忘记了基督的这一教导：“若是能行，总要尽力与众人和睦。我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。”[4]

---

[1] 广东省杜会科学院历史研究室.中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室.中山大学历史系孙中山研究空.孙中山全集(第九卷）北京:中华书局，1981.

[2] 殷子衡:《殷子衡先生皈依基督自述》，37-41 页 转引自姚伟钧、胡俊修主编:《基督教与 20 世纪中国社会》，桂林：广西师范大学出版社，第 42 页

[3] 近些年史学界有观点认为，孙中山、陈其美等人可能参与或默许了对宋教仁的暗杀，并使南北议和失败、建立共和政府的努力付之东流。对此笔者不予置评，毕竟这还只是一种史家观点之猜测，没有十分确切的史料依据为支撑，但不可否认的是，陈其美参与了多次暗杀、谋杀革命党人的活动（包括以军法名义擅自处决陶骏保等事件），且作为基督徒的革命领袖孙中山与青帮头目陈其美交往过甚，其三民主义革命思想对陈影响巨大。限于篇幅关系，对此感兴趣的读者可以阅读：高华:《同盟会的暗杀时代》、澎湃新闻 沙青青:《100 年前，海上刺客陈其美死于暗杀》刊于 2016-05-19 等一系列相关文章。

[4] 圣经 罗马书 12:18； 14:19 和合本

（2）缺乏宽和审慎看待政治形势与处理问题的态度

在政治活动中，能够宽和地包容不同观点、主张；能够清晰判断政治形势，并以审慎节制的精神处理各种问题、矛盾，这是政治家应有的品质，也是现代政治文明的重要体现。英国保守主义之父埃德蒙·伯克曾经说过：“在政治上宽宏大量总是最明智的”，“具有包容一切的气度和改善一切的才能，这两点就是我所认为政治家的标准。”[1] 同时，宽和审慎也是基督教信仰关于个人灵命进步（基督教基要信仰一般不多谈道德，认为信徒在信仰生活中与基督关系的稳固确立，自然会在为人处世方面行出美好见证）的核心要求，是基督徒生命成长的标志：圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。这样的事没有律法禁止。[2]

回看清末民初历史，革命党人的种种激进行为，在加快政治形势变化的同时，也带来了无尽的危害，特别是在当时有很多基督徒也参与其中。而在纷乱的局势面前，基督徒本应秉持基督仁爱公正的信仰精神，以最大化的克制忍耐来化解争端，积极地争取与体制内的开明派来展开政治对话，谋求国家尽可能地实现和平转型。但在自由主义神学的影响下，部分基督徒革命者轻忽“生命”真理，一味追求烈士杀身成仁之义，无故断送个人生命的同时，也轻忽政治对手应有的生命价值，前文已提到当时同盟会组织了很多政治暗杀活动。在他们看来，政治暗杀有利于快速打破既有的专制政治秩序。他们不仅对当时清朝统治集团内部的顽固守旧派下手，还对具有宪政改革倾向的立宪派人士下手，身为基督徒的同盟会领导人物即便没有直接参与，但实际上对此行为是持默许态度的。尤为著名的事件便是：写出《暗杀时代》的吴樾暗杀出洋考察宪政制度的五大臣事件，孙中山亲自为之撰写“爰有吴君，奋力一掷”的祭文，自此以后，革命党的暗杀团体如雨后春笋纷纷建立，对清廷省部级高官的暗杀日益增多，暗杀事业越发成熟。支那暗杀团，东方暗杀团，北方暗杀团纷纷建立。[3]这种行为的危害性显而易见，待到辛亥革命后，立宪派之所以和北洋派合作，与革命派保持疏远，想必一部分原因即在于对革命派激进暴力活动所产生的不信任感。

---

[1] [英]伯克：格言录，转自 保守主义评论 微信公众号 2018-11-28
[2] 圣经 加拉太书 5:22-23 和合本
[3] 暗杀的”黄金年代“：清末民初暗杀活动史 雨中潇湘 搜狐网 2015-08-19 http://www.sohu.com/a/28188575_235175

当时的基督徒革命领导者显然也缺乏以审慎节制精神处理与各派势力关系和解决矛盾问题的能力，缺乏明辨与顺应政治形势发展的智慧。为了革命之需要，他们大量结交、利用会党势力，孙中山、黄兴和宋教仁等领导人物都不同程度上与会党人士保持一定联系，特别是待民国建立后，孙中山等人仍继续与会党人士交从甚密，这对民国宪制的建立造成了消极影响。按现代意义来讲，会党实为黑社会化组织，会党内部集权式的管理模式以及对领袖绝对效忠的理念影响了后来国民党的管理统治哲学，一党专政、以党治国、以党代政之流弊影响深远。

政治家普遍持有宽和审慎的精神，这是不同政治势力展开政治对话、消解纷争歧见、谋求互利合作的条件，是宪政政治制度得以成为现实之“人和”条件。我们可以看到，自由主义神学信仰没有使当时的基督徒革命者心怀谦卑，时时敬畏；没有使他们认识到人皆有罪，需要基督拯救的现状；没有使他们认识到罪性所带来的权力风险；没有使他们在欲解除社会罪恶黑暗的同时，认识自己的有限与解除自身的罪恶与不义；没有使他们去饶恕、去理解、去善待不同于他们的人；这种自义式信仰所带来的只能是主观独断、骄傲自满、排除异己、热衷权力、盲动无序、全能主义的政治革命原则。

（3）对革命后国家宪政秩序构建问题缺乏长远认识

多数基督徒革命党人在长期革命斗争的环境中，没有深入思考国家未来制度走向问题。很多领导成员单单把推翻满清民族统治、推翻封建专制统治，建立民主政权视为国家前途之目标；没有对建立何种民权政府进行成熟稳健、深思熟虑的政策分析与制度考量，且革命思维贯穿始终，对话协商精神欠缺，这对后来的中国宪政制度发展造成了消极影响。

清朝政府自 1901 年宣布实行“新政”之后，李鸿章利用签订《辛丑条约》钦差大臣之身份，迫使慈禧杀掉了一百二十多名顽固守旧派大臣（实权派、主战派、反对戊戌变法派）之后，朝廷中已经没有了反对改革的势力，清朝政府的主要官员对待宪政（君主立宪）的态度只剩下“缓进”与“激进”派。[1]在此形势下，革命派本可以在斗争的同

[1] 邢树宏律师的博客：从宪法角度微探民主宪政 2011-10-25 http://xingshuhong.blog.163.com/blog/static/61740786201192563357435

时争取合作，至少是争取与政府内部改革派的合作，但他们以更为频繁卓绝的武装斗争来对抗政府，来对抗政府中的一切势力，这在加速清王朝覆灭的同时，也造成了不利后果：革命既有的破坏性与恐怖性，把本可以争取合作的进步力量推向了对立面，不利于日后各派势力的和解、互信与谈判；而在辛亥革命后，革命思维没有得到有效遏制，也由于错综复杂的形势，革命党人继续革命的热烈愿望真的使"革命继续下去"的口号成为长期现实。中国大地上相继发生的讨袁护法运动、国共两党合作的北伐战争、国名党的军政训政革命、共产党领导的工农革命和土地革命，以及 49 年建国后的土改、反右、文革等事件、运动都裹挟于这股革命浪潮之中，"革命"在其间俨然成为了更久不变的主角，似乎久久不肯离场，直至改革开放前，20 世纪的苦难中国始终笼罩在革命的阴影之下。

辛亥革命前后，某些革命党人盲进、冲动、无序的行为不仅是其个人意义上的选择，也是革命组织决策者长期以来坚持激进路线与缺乏审慎宽和精神的表现，更体现为他们对国家应走宪政共和道路、步入正常发展秩序缺乏清醒的认识与预判能力。相对立宪派康有为、梁启超、张謇等人，当时革命党内部主要有孙中山和宋教仁两大理论家，宋教仁是革命党内部少有的具现代眼光与宪政意识的政治家，而孙中山从其论著与行动来看是革命活动家，而非现代意义上的政治家。相较于立宪派人士在宪政问题上观点基本一致，当时孙中山与宋教仁关于"宪政"的实现途径与未来国家制度构想方面存在着根本性分歧：孙中山主张建立权力集中的总统制，主张在对全体国民进行政治教育、培养健全国民人格，即军政训政后再实行宪政，并主张以一个革命型的政党来管理国家；宋教仁则赞赏英国的政党议会制度，基于当时内外复杂形势，主张必须在革命后马上施行宪政制度，并以总理内阁制和议会两党制的建立为体现。[1]

显然，孙中山倡导的是革命性的全能主义政治，具有集权性与专制性倾向；宋教仁切合宪政共和精神，主张建立有限政府，主张革命后的政治斗争应在议会选举、党派和平竞争的范围内进行。随着宋教仁的不幸身故，民国初年的宪政梦想幻为泡影。孙中山在其自由主义神学信仰的影响下，政治路向日益左倾激进，这不但赋予了国民党、共产党革命主义的治党精神，也深入影响了中国后世的社会政治文化与国民思维，

[1] 圣经 罗马书 3:22-24 和合本

例如关于国民素质论、关于民主法治发展阶段论等观点一度甚嚣尘上，其政治遗产所承袭的是我们前面章节中所谈到的法、德、俄人本主义--自由主义神学政治遗产，也与进化论、激进社会福音派思想有着很大关联。

3.意义与启示

（1）拥有真挚信仰与政治观成熟的基督徒“联合体”之重要意义

宪政制度设计来源于基督教关于人罪性的认识，特别是对掌握权力者的天然不信任与警惕，这是宪政制度赖以存在的精神根基与文化之源。基督教的罪感文化是其他宗教或社会文化中所没有的。其表现不仅在显明人的罪性，也在揭示普遍罪性之中有拯救，因为若这信仰无拯救，信仰也就失去了意义，而拯救唯在基督耶稣中。正如使徒保罗书信中所言：“就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀； 如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。”[1]也如使徒彼得所言：“除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”一个真正相信耶稣基督为救主的人，是一个认识到自己罪性，且需要不断悔改的基督徒，同时也是满怀希望的基督徒；这是真正信仰的体现，认识到自己的不足，真诚悔改，不断归正，并心存盼望。在社会生活方面，能够在享有自由的同时心存敬畏，守护社会基本正义秩序；能够在外部环境缺失自由的情况下，守住心中的自由，并在秩序的框架下最大化的保有自由；能够在秩序混乱之时，用真正意义上的自由来守护秩序之价值。

这些拥有真挚信仰的基督徒群体能够从圣经的超验真理中发现公允的治国之道，能够不以人本的、主观决断的方式来看待并处理政治问题；能够借着教会公共信仰生活，借着信徒间的联合，参与到社会公共生活中来，为这个苦难的世界带来真正的自由与希望。无论是慈运理、加尔文改教后的瑞士联邦共和国，荷兰新教徒建立的尼德兰共和国，清教徒领导的英国宪政革命，以及美国宪政制度的确立，这些历史事件无不体现出宗教改革回归圣经信仰所带来的无穷力量，体现出信仰虔诚的基督徒政治群体在政治上的表现是成熟稳健而富有成效的。

[1] 圣经 使徒行传 4:12 和合本

作为中国基督徒，特别是家庭教会的基督徒，我们可以从这些历史经验中得到如下启示：a 注重正统教义的神学认信与装备，持守圣经原则，这是抵御自由主义与人文主义神学的先决条件 b 开拓福音事工，为基督赢取人心，人心的改变自然带来社会风气与文化的改变 c 整个教会不可一味地回避政治，也不可盲目冒进；有能力、有使命、有托付的基督徒可以渐进有序地参与公共政治生活，持宽和忍耐的心，以对话解决争端，以点滴进步来求得环境的改变。d 宪政制度既是对政治权力的约束，也是对无序自由的约束，基督徒应做良好的社会公民；我们的信仰是建立在救赎与悔改之教义上的，我们需要唯独依靠上帝，谦卑虚己，不断归正，如此在社会上尽当今本分，显出应有的样式与见证。[1]

（2）国家宪政制度初创时期，政治领导人物对国家未来福祉的重要意义

尚未确立宪政制度的国家在由封建专制向宪政秩序转轨的过程中，必然面临重重艰难险阻与各方面的挑战，领导国家进行制度革新运动的少数政治领袖负有关键的责任。他们的施政纲领、因时势而定的具体政治举措、以及与其他政治势力的关系，都关系到国家宪政制度能否成功确立。回顾世界历史我们可以看到，英国光荣革命后新晋的英王威廉三世遵循政治克制原则，最大限度地避免流血冲突、并率领英国人民抗击了由法国来犯的支持詹姆士二世的部队，巩固了光荣革命成果，使宪政制度最终在英国确立；美国制宪议会其间，13 个州的民选代表政治家们，以睿智、审慎、合作、互信之精神，颁布了美国宪法和关于公民权利的修正案，众多清教徒发挥了重要作用；华盛顿总统担任两届总统职务后主动隐退，为后世开创了和平的权力交接传统；美国最高法院首席大法官约翰·马歇尔坚持宪法至上的原则，以马伯里诉麦迪逊案的判决，奠定了法院对国会制定法律享有司法审查权的基础，巩固了美国的三权分立政治制度；印度圣雄甘地倡导非暴力不合作运动，使后殖民时期的印度实现政权平稳过渡，建立基本的宪政制度，这在民族、宗教问题错综复杂的印度是极其不易实现的成果。这样的例子不胜枚举，充分说明光有制度设想，哪怕是好的制度设想是不够的；

[1] 作者在上帝面前也是罪人，上述观点只当是与主内信徒共勉，也欢迎教内外不同学者对文章观点进行批评指正。

在历史的关键时刻，需要政治领袖人物坚持正确的原则，采取正确有效的决断，力挽狂澜，为国家发展奠定和平有序公正的政治环境。

所罗门在其箴言书中说道："敬畏耶和华是知识的开端；愚妄人藐视智慧和训诲。愚妄人所行的，在自己眼中看为正直；惟智慧人肯听人的劝教。"[1]政治人物若在国家面临关键政治决断时，刚愎自用，不能倾听与采纳智慧性、建设性的观点，采取充分考虑各方合理利益的措施。只是热衷于政治口号宣传；热衷于绝对坚持己方主张，不懂得必要的妥协与合作；热衷于在权力上总揽一切，排除异己；那么革命的信念带来革命化的结果，强人政治与专制政体只能成为历史的必然。基督教信仰蕴含着关于宪政政治文明的普适性真理，不仅是对于基督教国家，对如二战后的日本、印度等国家而言，实行宪政制度为国家带来了安定、繁荣与发展。

反观辛亥革命后的中国，直至 20 世纪 70 年代末才基本摆脱革命斗争思维，迎来改革开放的经济社会全面发展建设时期。这与孙中山、包括后来的蒋介石等基督徒政治家的革命思维及后世影响是分不开的。国父孙中山曾经说过："我们国民党要革命的道理，是要改革中国政治，实行三民主义和五权宪法。我们的这种主义，比宗教的主义还要切实。因为宗教的主义，是讲将来的事和在世界以外的事；我们的政治主义，是讲现在的事和人类有切肤之痛的事。宗教是为将来灵魂谋幸福的，政治是为眼前肉体谋幸福的。说到将来的灵魂，自然是近于空虚；讲到眼前的肉体，自然有凭有据。那么宗教徒宣传空虚的道理，尚可收到无量的效果；我们政党宣传有可凭据的道理，还怕不能成功吗！"[2]但孙中山与蒋介石的三民主义革命失败了，其宪政构想与五权宪法没有在大陆实现，持自由主义神学信仰的他们没有把中国建设成为一个富强民主，实行宪政制度的现代化国家。

我们回顾这些历史，目的不在苛责前人，因为每一代人有每一代人的使命与责任，更何况历史人物终归有其局限性。宪政的发展（即便在已建立宪政秩序的国家）其实也是一个动态发展的过程，需要每一代人为之付出关心与努力，我们看到在欧美各国，政治精英关于政治正确主义的宣传在破坏大众政治共识与合作互信的氛围，这

[1] 圣经 箴言 12:15 和合本
[2] 孙中山：《宣传造成群力》一九二三年十二月三十日演讲稿 来源：香港人文学会网站 http://www.hkshp.org/cclassic/modernchi/sun_yat_sen01.htm

对宪政发展造成了消极影响。特别是在当今中国国情下，未来中国宪政制度建设面临反宪政思潮与政治正确主义的双重解构。历史上，坚信正统信仰教义的基督教政治家（也包括受基督教宪政思想影响的政治家）为反抗封建专制，反抗极端人文主义所形成的权威主义专制做出了巨大贡献。“在信的人，凡事都能”[1]我们有理由相信，伴随着持正统教义的基督教会在中国的发展，将影响并产生具有基督教宪政思想，能够引导国家实现和平过渡，为国家与人民带来福祉的政治家。

[1] 圣经 马可福音 9:23 和合本

基督教与近代中国社会政策、社会立法百年的历史经验研究

刘继同(北京大学)

摘要：1840 年鸦片战争揭开近代中国百年屈辱悲惨与民族独立历史序幕，标志中国半殖民地时代来临，反映基督教与西方列强对华侵略进入政治、军事、法制和制度化的层面。如何全面、系统和历史地理解西方基督教文明与中国东方文明之间的关系成为全球热点议题，研究热点由历史、经济、文化、社会、军事议题，转为政治、法制、外交和地区冲突等议题。本文首次从福利社会史角度，运用历史档案资料、文献回顾、内容分析与历史比较等方法，从社会福利、社会需要、社会现代化、国际关系与文明交流互鉴、文明冲突理论等理论视角，首次全面、系统、客观和历史地探讨基督教与近代中国社会政策、社会立法百多年历史经验。本文将 1840 年鸦片战争至 1949 年百多年近代中国历史发展过程，大体划分为 1840-1894 年，1895-1911 年，1912-1927 年，1928-1937 年，1938-1949 年五个不同的历史发展阶段，总结每个历史发展阶段结构特点与时代特征，为深入历史分析搭建宏大和长期历史舞台背景。在此背景下，全面、系统梳理基督教对法律学科、法制精神、社会政策和社会立法传播扩散，尤其是简要总结、历史概括基督教在百多年间对近代中国社会政策、社会立法的影响因素。其次是尝试全面、系统和历史地总结基督教与近代中国社会政策、社会立法的历史经验教训，尤其是探讨、总结基督教与近代中国百多年社会政策、社会立法互动中蕴含的普遍客观规律。最后是笔者对基督教与近代中国百多年社会政策、社会立法历史影响的历史评价与理论反思。

关键词：基督教 近代中国 现代化理论 法律社会史 社会福利 社会政策 社会立法

一、基督教与中国社会现代化关系研究议题

基督教与中国社会关系是个内涵外延不断扩大，主题日趋丰富多彩的经典性研究议题，成为中国、中美两国、中(国)西(方)研究和整个世界哲学、社会科学研究经久不

衰的主题。自中西文化相交以来，中国与欧洲文化异同是什么，两种文化孰优孰劣，孰高孰低争论不息。

按照著名历史学家张星烺观点，“分欧化为有形部，或物质文明部，如天文、历法、医药、测绘、机器、轮船、铁路、电报等等是也。无形部，或思想文明部，如宗教、哲学、伦理、政治、文学等等是也”。这意味欧化东渐主要分为欧洲物质文明与欧洲思想文明两类输入[1]。

这意味基督教与中国社会关系反映西方，主体是欧洲文明与中国文明全方位、全领域互动。这种全方位、全领域文化交流涉及政治、经济、社会、文化、宗教信仰等所有社会生活领域。

如基督教与中国社会关系涵盖中国与欧洲，中国与西方，东方与西方，中国文化与西方文化，传统社会与现代社会，农耕文明与工业文明，基督教与儒释道，西化与现代化，静的文明与动的文明，旧思想与新文化，传统与现代文明，西洋文化与东洋文化等多种对立二元关系[2]。

总体来说，基督教与中国社会关系，中西文化交流研究取得丰硕成果，结构性不足明显。一是重历史、文化、经济研究，轻政治、法律、政策和制度研究。二是重人物、事件和机构研究，轻总体性、制度性与体系性研究。三是重史料收集、整理，轻分析利用和深度开发[3]。四是重普通史、断代史、专门史和短时段，轻社会史、政策法规史、制度史和长时段研究。五是多历史学家研究，少相关学科专业参与。六是多文化侵略和否定性研究，少客观、中立和历史性研究。多侧重欧洲物质文明与科学技术对华影响，少关注思想文明、理论学说与制度文明对华影响，如有关政治、法律、社会政策、社会立法或社会福利立法的研究凤毛麟角。简言之，本文试图从社会现实和制度建设问题角度，政策性和制度性研究中国福利立法问题。

---

[1] 张星烺著：【欧化东渐史】。北京：商务印书馆，2011，p.4。
[2] 陈菘(编)：【五四前后东西文化问题论战文选(增订本)：目录】。北京：中国社会科学出版社，1989，pp.1-4。
[3] (英)伟烈亚力著，倪文君译：【1867 年以前来华传教士列传及著作目录】。桂林：广西师范大学出版社，2011。

二、基督教与社会政策、社会立法发展阶段

基督教与近代中国社会政策、社会服务、社会工作、社会立法与社会福利制度历史可以划分为几个截然不同的历史发展阶段，清晰反映基督教与中国社会文化的互动关系和模式。本文基督教是个广义和宽泛概念，范围包括天主教、基督新教和俄罗斯东正教。除特别注明外，本文基督教主要是指基督新教，简称基督教。因为基督新教对中国社会立法的影响最大。

除了那些与公教信仰直接相关的基本要道之外，耶稣会很少或没有试图向华人介绍西学[1]。更为重要的是，按照宏观社会环境、社会性质、社会主要矛盾、社会阶级结构、社会问题、国家角色、经济市场状况、基督教地位、社会服务与福利状况、社会政策与社会立法状况、国家统治方式等分析层面，本文将 1840 年鸦片战争至 1949 年百多年近代中国历史发展过程，大体分为 1840-1894 年，1895-1911 年，1912-1919 年，1920-1940 年，1941-1949 年五个不同发展阶段，描绘基督教与近代中国社会政策、社会立法、社会福利制度之间历史变迁轨迹，探寻近代中国社会政策、社会立法与福利制度发展的历史经验教训、历史规律和历史智慧。

1840 年鸦片战争拉开近代中国历史序幕，标志欧洲列强与中华帝国关系发生重大变化，通过一系列不平等条约，基督教与传教士获得治外法权，与此同时基督教与传教士将欧洲现代社会救济、社会服务、社会政策、社会立法与社会福利制度等观念、理论概念、服务、方法引入中国，为民国社会政策、社会服务、社会立法与社会福利制度建设奠定历史性基础。

1840 年中英鸦片战争(1840.6-1842.8.29)是中国近代史上最重大历史事件之一，战争结果对中国社会产生广泛而深远历史影响，成为近代中国历史发展进程中多种意义的标志性事件。1842 年 8 月 29 日，中英政府签订《南京条约》是近代中国历史上第一个不平等条约。该条约和随后签订第一批不平等条约规定，中国开放广州、福州、厦门、宁波、上海五处为通商口岸。中国割让香港给英国。英国人在通商口岸享受“领事裁判权”，严重破坏中国司法权。英国人在通商口岸有租赁土地，建房居住权利。天

[1] (美)K. S.Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,p.202。

主教与基督教在通商口岸自由传教权利[1]。从此传播基督教成为西方列强对中国进行政治、经济、社会、文化渗透的重要途径与手段。

表 1：近代中国重要不平等条约基本状况一览表(1840-1910 年)

签约时间	缔约国	条约名称	不平等条约的主要内容
1842.8.29	中-英	南京条约	五口通商;割让香港;赔款;协定关税;领事裁判权等
1843.7.3	中-美	望厦条约	割地;赔款;扩大领事裁判权;加强协定关税;建教堂医院
1844.10.24	中-法	黄埔条约	全部特权;解除天主教禁令;在通商口岸自由传教权利等
1858.6.26	中英法	天津条约	公使常驻北京;增开通商口岸;自由传教;赔款;协议关税
1860.10.24	中英法	北京条约	增开天津为商埠;准许招募华工出国;赔款;自由传教等
1895.4.17	中-日	马关条约	割让台湾等;赔巨款;增开四个口岸;日人在口岸设厂等
1901.9.7	11 国俄英美	辛丑条约	巨额赔款;在北京设使馆区;改总理衙门为外务部;天津等 12 战略要地由各国驻守;惩办与帝国主义作对的官员

注：本表系笔者根据【中国近代不平等条约选编与介绍】等资料自行编制，特此说明与致谢。

1840 年鸦片战争，到 1894 年中日甲午战争爆发的 54 年间，是中西文化冲突首个阶段。中国与西方尤其是基督教与中国社会文化互动关系呈现出若干鲜明的时代特征与结构倾向，反映欧洲物质文明与思想文明在中国传播的途径与方法，说明晚清帝国应对西方列强的态度，折射晚清宏观社会环境、总体社会结构、社会阶级结构与社会

[1] 梁为缉 郑则民(主编)：【中国近代不平等条约选编与介绍】。北京：中国广播电视出版社，1993,pp.15-30。

需要缓慢量变型结构分化状况，间接预示晚清帝国被动防御型危机应对型变迁策略和洋务运动、维新变法的未来发展前景。简言之，1840-1894 年是晚清闭关锁国和被动防御时期，经济侵略与传播福音是时代性主题。

首先，1895 年以前，晚清帝国始终以妄自尊大、唯我独尊、蔑视外国和居高临下态度处理与欧洲各国关系，从心理上抗拒接受欧洲现代思想文明，同时承认欧洲物质文明的优势。历史学家张星烺认为，1900 年的义和团运动是晚清由“**拒绝欧化**”到“**自动欧化**”转折点。“义和团后，物质与精神，中国人皆承认不如西洋人而自动欧化，事事模仿欧美。饥不择食，不顾自己能否融化，酿成今日消化不良之大乱局势”。实际上，从近代中国历史的角度看[1]，北洋海军全军覆灭和中日甲午战争的惨败结局，第一次彻底使晚清帝国和全体中国人警醒，由此形成规模庞大的留日学潮，尤其是由日本人从西洋二手贩来西学的“**间接输入欧化模式**”。更为重要的是，历史学家张星烺认为“此间接输入之欧化，较之直接自欧美输入者为尤要。一则人数众多，二则文字相近，驾轻就熟故也。法庭中判官，多为归自日本法政学生”[2]。简言之，1895 年前晚清帝国基本是采取“蔑视、抗拒欧化”的态度，欧化范围和程度有限。

其次，1840 年至 1894 年间，耶稣会、天主教、基督教、俄罗斯东正教等在华各个基督教宗派的生存状况不容乐观，社会接纳度较低，各个差会主要任务和目标是传播基督教福音，基督教会基本处于新生儿般的“维生、成长和早期自我发展”的艰难时期，无暇顾及其它。根据美国著名基督教史家赖德烈的研究，1856-1897 年基督教“逐渐入华”的历史性状况是，“1856 年时，只有南部沿海四个省有常驻传教士，很少有人曾游历到别的地方去。到 1898 年的时候，所有 18 个省及满洲都有了传教士的足迹，而每个省都有常驻传教士”。与此同时，“这段时间是**个人传奇**(biographical)的时间，还不是**机构化**(institutional)的时代”[3]。加之当时全国各地风起云涌和此起彼伏的“教案”，传教士的人身和财产安全常常难以保证。简言之，1840-1895 年间，在华天主教与基督教生存发展状况普遍艰难困苦，福传发展缓慢。

第三，1840-1895 年间，传教士尤其是基督教传教士为了传播福音，践行基督爱

[1] 张星烺著：【欧化东渐史】。北京：商务印书馆，2011，p.15。
[2] 张星烺著：【欧化东渐史】。北京：商务印书馆，2011，pp.45-49。
[3] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,pp.308-309。

人理念，他们通常在各自传教区内开展一些力所能及的社会服务，为有需要和贫苦的人群提供帮助。总体来说，这些教区服务性质的主体是贫困救济，救济对象数量有限，而且服务于传教目的。

一是一些传教士开展自然灾害救济、贫困救济、弃婴孤儿养育、聋人和哑人救助等救济活动。需要指出的是，天主教或罗马公教在宗教慈善事业，特别是在兴办孤儿院中始终扮演主角[1]。

这种兴办孤儿院，收养孤儿传统延续到当代中国，成为天主教社会服务的显著特征之一[2]。

二是开展慕道者培训，兴建学校，引入西方现代教育，开展形式多样的社会宣传与社会教育。比较而言，基督教与中国现代教育事业关系，包括基督教大学是个研究比较深入的领域[3]。

三是基督教传最初在通商口岸，后在各地建立西医诊所和各类医院，收治病患服务病人[4]。比较而言，基督教为主的教育事业和医疗事业是传播福音和社会服务效果较好的两种方式。

第四，1840-1895 年间，传教士尤其是基督教传教士为了传播福音，谋求基督教与中国民众和谐相处之道，先后建立多个传播机构，出版书籍、杂志、印刷小册子，散发宣传单张，翻译介绍《圣经》和基督教教义，介绍评价欧洲现代思想与理念，其中包括有关国际法内容。

1864 年，美国长老会代理人，丁韪良在北京出版 4 卷，共 228 页万国公法(international law)。该书是在帝国政府官员的支持下对惠顿式(Wheaton)著名作品的编译。两篇中国学者写的序言，一段凡例，两半球地图及其简要说明，一份详细目录，

[1] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,p.474。
[2] 左芙蓉、刘继同：改革开放以来中国天主教社会服务现状、困境与争论，pp.379-401。载卓新平，许志伟(主编)：【基督宗教研究(第十辑)】。北京：宗教文化出版社,2007。
[3] (美)芳卫莲著，刘家峰译：【基督教高等教育在变革中的中国：1880-1950】。珠海：珠海出版社，2005。
[4] 李传斌著：【条约特权制度下的医疗事业：基督教在华医疗事业研究(1835-1937)】。长沙：湖南人民出版社，2010。

这些开篇的内容共计 28 页[1]。需要指出的是，这是基督教传教士对西方现代法学最早的介绍，开创性和奠基性地位显著。

第五，1840-1894 年间，基督教在华开展各种社区组织动员与赈济，实施多种社会倡导，推动中国社会改革，提供以福传为基础社会服务与社会启蒙运动，将诸多现代理念与价值观引入传统中国社会。例如建立盲人服务中心与盲人学校，反对女人裹足缠脚，反对吸食鸦片，开办孤儿院，反对蓄仆纳妾，赈济灾民，救济贫民，为社会底层民众和弱势群体提供服务[2]。

1894 年甲午战争是中国近代史上最重大历史转折点之一，揭开近代史崭新的历史篇章。长期被中国人轻视"**日本学生**"在军事、思想、制度彻底击败清朝，朝野上下哗然警醒震动，由此拉开晚清政府"主动改革和主动西化"，尤其是改革维新与"民族图存救亡运动"序幕，民生主义思想、社会政策、社会立法、社会服务与社会福利制度等现代理念开始孕育萌芽[3]。

总体来说，1895-1910 年间是社会危机、体制改革、维新变法、各种主义理论、救亡图存、民族主义、政治运动、社会改革、社会组织与社会动员、社会倡导、文化批判、社会反思、社会启蒙、社会宣传、社会影响等政治性、社会性、文化性因素首次在中国"浮出水面"，首次进入所有政治精英、知识分子思想和亿万普通中国人生活，民族性与主体性特征明显。这是近代中国第一次总体性、社会性觉醒，是中国第一次全面性、社会性、民族性启蒙运动。这个时期最具历史意义、革命意义与社会意义的是孙中山领导的兴中会和同盟会组建、发展，光绪皇帝支持的资产阶级百日维新运动，清政府"预备立宪"和立宪运动三个重要历史事件。1894 年孙中山领导的兴中会成立，成为中国近代史上具有划时代和里程碑意义的重大历史事件，标志近代社会政策、社会立法与社会福利制度建设从此进入组织化与政党化时代。

孙中山(1866-1925 年)童年在教会学校读书，后在香港拔萃书室受洗入基督教成为

[1] (英)伟烈亚力著，倪文君译：【1867 年前来华传教士列传及著作目录】。桂林：广西师范大学出版社，2011，pp.212-214。
[2] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,pp.392-396。
[3] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009，pp.415-417。

教徒[1]。1894 年，因为孙中山洞悉晚清政府“上则因循苟且，粉饰虚张，下则蒙昧无知，鲜能远虑”，尤其是中国积贫积弱和民族危机状况，他在檀香山联合华侨 20 余人，组成兴中会，发布“兴中会宣言”。《宣言》清晰阐明创设兴中会的主要目的，“是会之设，专为振兴中华，维持国体起见，以申民志而扶国宗”，拉开近代史上运用组织化和政党化动员方式救国图存序幕[2]，改变个体抗争、群体暴动、社会骚乱等分散化弊端，首次将民族救亡升级为组织化政治行动。简言之，孙中山领导兴中会是中国国民党的前身，开创中国近代组织化与政党化建设的先河。

更为重要的是，1905 年 8 月 20 日，孙中山、黄兴、宋教仁等创建中国同盟会在日本东京正式成立，成为中国近代史上第一个全国性、统一性资产阶级民主革命政党，意义深远。根据 1905 年 8 月发布的“同盟会宣言”，中国同盟会开创中国近代史民主革命的多个第一。首先，同盟会宣言首次明确将国民革命性质界定为民族革命、民主革命和国民革命的混合体。宣言指出：“所谓国民革命者，一国之人皆有自由、平等、博爱之精神，即皆负革命之责任”。

其次，同盟会宣言首次明确提出自由、平等、博爱、福祉、民主、革命、国民、责任、民族国家、参政权、议会、宪法、社会进步、地方自治权、人民权利义务等现代价值观、理念。

第三，同盟会宣言首次明确提出中国资产阶级民主革命与民族革命的现代性制度建设目标。“今者国民军起，立军政府，涤二百六十年之膻腥，复四千年之祖国，谋四万万人之福祉”。这既是现代**“福祉**”概念第一次出现在中文文献，又是福祉概念第一次出现在同盟会宣言中。福祉概念基本涵义是快乐、幸福、美好，福祉是福利的最高境界，福祉概念高于福利概念[3]。

第四，同盟会宣言首次以政党的政策目标和政策纲领形式明确提出，“驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权”的政治纲领、政治目标与社会政策目标，指明中国民主革命的方向。第五，同盟会宣言首次明确提出中国资产阶级民族革命与民主革命的

---

[1] 李侃 李时岳 李德征 杨策 龚书铎著：【中国近代史】(第四版)。北京：中华书局，2001，pp.325-330。
[2] 中共中央党校中共党史教研室(编)：【中国国民党史文献选编(1894-1949)】。北京：中共中央党校科研办公室(内部发行)，1985,pp.1-2。
[3] 刘继同：现代社会福祉概念与中国特色社会福利制度框架建设。哈尔滨：黑龙江社会科学，2012.5.

“时间表”与“路线图”。

中国国民革命先后时序共分三期，“第一期为军政府督率国民扫除旧污之时代，是军法之治，每一县以三年为限。第二期为军政府授地方自治权于人民而总揽国事之时代，是约法之治。以天下平定后六年为限。第三期为军政府解除权柄，宪法上国家机关分掌国事之时代，是宪法之治”，实际上首次清晰描绘中国国民党民族、民主和国民革命，国民政府发展路线图[1]。简言之，同盟会宣言最大历史意义是，首次以政党政纲和目标的形式宣布国民党的政策主张。同盟会宣言比兴中会宣言更进一步的发展是，中国国民革命目标与政治纲领的政策声明化。毫无疑问，衡量现代政党的主要指标是，政党政治纲领与政治目标是否符合社会发展的方向。1898 年戊戌变法和百日维新运动是中国资产阶级首次由下而上的政治革命与政治运动，是晚清帝国自下而上式民族危亡、救国图存、变法维新与政治革命顶峰，历史意义广泛深远。戊戌变法是鸦片战争以来社会思想文化、学风观念、洋务运动、阶级结构变化等历史性产物。

鸦片战争后，林则徐、魏源、姚莹、梁廷相等有识之士主张经世致用，学习西方，倡言改革。19 世纪 60 年代主张兴办洋务，制造洋器，学习西方先进科技和富国强兵的政治洋务派形成，洋务运动如编练新式海军和陆军，制造枪炮船舰，建立外交机构，兴办近代工矿交通企业，设立新学堂，派遣留学生，尤其是“求强”与“求富”运动和政策目标，历史性影响深远[2]。洋务运动最大历史影响是彻底改变中国社会阶级结构，创造第一代民族资产阶级与产业工人。反映新兴民族资产阶级利益，反对外国侵略，希望中国独立富强新型维新改革思想应运而生。洋务运动中兴办的各类现代文化教育事业与新式学堂，大量翻译介绍的西书和创办报刊杂志，都促使晚清社会风气和价值观念的逐渐变化，为戊戌变法奠定思想、知识、阶级和人才基础。戊戌变法在中国近代政治史上占据重要历史地位，极大推动清朝政治革命与政治运动。

总体来说，戊戌变法在政治革命、政治运动、政治改革与政治运动等方面均有显著的进步。首先，戊戌变法性质是近代首次政治改革运动，与洋务运动“实业救国”和经济改革不同。其次，戊戌变法否定洋务运动“中体西用”的改革模式，主张唯有维新变法

[1] 中共中央党校中共党史教研室(编)：【中国国民党史文献选编(1894-1949)】。北京：中共中央党校科研办公室(内部发行)，1985,pp.3-5。
[2] 张国辉著：【洋务运动与中国近代企业】。北京：中国社会科学出版社，1979。

和政治改革道路。第三，1895 年 5 月 2 日，康有为联名 1300 多名举人上书清廷皇帝的著名"公车上书"事件，实际上开创近代首次社会倡导、社会组织、社会动员、社会参与、社会宣传与社会立法先河。

第四，为了争取更多士大夫和知识分子支持和参与维新改革变法运动，除多次上书皇帝外，康有为与一批维新变法人士在北京、上海、广东、天津等地创办报刊，组织学会，开办学堂，广泛大力宣传维新变法思想主张，善于制造维新变法舆论环境，努力培养训练维新变法人才，使维新变法首次变成一场全国性和社会性政治运动，为日后社会政治运动奠定多方面基础。

第五，1898 年 6 月 11 日，光绪皇帝以"明定国是"诏书形式颁布的维新变法新政内容丰富，范围覆盖现代政治政策、军事政策、经济政策、社会政策、教育政策、文化政策等各个领域。政治改革政策有删改则例，裁汰冗员，取消闲散重叠机构。准许百姓向朝廷上书。准许旗人自谋生计；军事改革政策有训练海军、陆军，陆军改练洋操，裁减旧军，以及力行保甲等。经济改革政策有保护农工商业，提倡开办实业，奖励新发明、新创造，设立铁路，矿产总局，设立全国邮政局，改革财政，编制国家预算等。文化教育改革政策有改革科举制，废八股，设立学校，开办京师大学堂，设立译书局，翻译外国新书，允许自由创立报馆、学会等[1]。简言之，虽然戊戌变法以失败告终，但是百日维新既首创全民、政治性启蒙与革命运动先河，又是近代中国最早一次思想解放和新文化运动，对国民革命与五四新文化运动的影响巨大。1906 年清末预备立宪与司法制度改革运动是晚清帝国封建司法制度现代化的初次尝试，在中国近代法制现代化的历史进程中占据非常重要地位，奠定日后社会立法的法律制度框架。1906 年 9 月 1 日，光绪皇帝深感"惟有及时详晰甄核，仿行宪政，大权统于朝廷，庶政公诸舆论，以立国家万年有道之基"，颁布预备仿行宪政谕旨，拉开清末预备立宪历史序幕[2]。总体来说，清末"预备立宪"与宪政改革、法律制度变法新政范围覆盖所有法律司法领域。首先，为了皇位永固，外患渐轻，内乱可弥，清政府发布预备立宪上谕，实行预备立宪活动。其次，1908 年 8 月 27 日，清政府颁布钦定宪法大纲，是中国历史上首个有"宪法"的文件。第三，1911 年 11 月 3 日清政府在辛亥革命后颁布《宪法重

[1] 李侃 李时岳 李德征 杨策 龚书铎著:【中国近代史】(第四版)。北京：中华书局，2001，pp.236-272。
[2] 陈学恂(主编):【中国近代教育史教学参考资料 上册】。北京：人民教育出版社，1986,pp.738-39。

大信条十九条》，确立宪政原则。

第四，清末刑法修订改革主题是废除封建残酷和不合发展潮流制度，制定《大清现代刑律》，《大清民律草案》和《钦定大清商律》，初步建立现代刑法、民法、商法为主法律制度框架。五是清末法律修订过程中“法理派”与“礼教派”的“礼法之争”最具社会立法性涵义。[1]简言之，清末预备立宪与法律修改是近代宪政和司法领域的首次全国性法律宪政启蒙运动。1911 年辛亥革命推翻二千多年的封建统治，建立中国首个现代民族主权国家的民国，揭开中国现代史崭新历史篇章，社会政策、社会服务、社会立法与社会行政管理进入新时代。

从历史角度看，辛亥革命的历史影响是历史性、划时代，全面性、系统性、制度性和文化性。

首先，1840 年鸦片战争以来，西方列强利用船坚炮利彻底打破晚清闭关锁国没落封建制度，洋务运动、戊戌变法与百日维新，清末预备立宪与封建法律制度改革均无法挽救灭亡命运。其次，辛亥革命是中国几千年历史上具有划时代和里程碑意义的最伟大、最重要历史事件，这种划时代和里程碑性意义是全方位和立体性，不仅仅是由封建社会进入现代资本主义社会。第三，辛亥革命性质既是政治法律、国家政府革命，又是经济革命、社会革命与文化革命，还是一场史无前例和翻天覆地的制度化革命，更是一次现代价值观念和现代国民心理革命。第四，辛亥革命不仅推翻清朝封建统治，而且建立现代中华民国和南京临时统一国民政府，不仅创建国民革命军武装队伍，还组建国民政府，制定国民法律法规和颁布大批社会政策。最后，最重要的是辛亥革命创立中华民国，建立现代民族国家，拉开现代社会制度建设序幕。这些政治、法律、军事、经济、社会领域革命集中体现为民国创建的现代文化与价值观念。1911 年 10 月 10 日，震惊中外的辛亥革命爆发，推翻统治中国几千年的封建专制制度，建立共和政体，拉开现代民族-主权国家中华民国，尤其是社会政策与社会立法的历史序幕。

历史文献回顾发现，中文的“**社会政策**”概念最早源于钱智修 1911 年 6 月 25 日发

[1] 曾宪义(主编)：【中国法制史】。北京：中国人民大学出版社，2000,pp.236-263。

表文章。他在社会主义与社会政策一文中简要指出，“社会政策者，整理国民生活当采之手段也”[1]。这个社会政策定义清晰显示出“生活福利”，而非“社会问题”的理论取向，理念上先进[2]。

中文“**社会立法**”概念最早源自英国相关新闻报道的中文翻译，说明社会立法源于英国[3]。众所周知，英国既是社会政策发源地，又是社会立法发源地。没有社会政策就没有社会立法。目前，可检索到的中文文献中最早使用社会立法概念的是 1925 年发表在东方杂志上文章。作者将社会立法定义为：对各种社会问题之立法，名为社会立法(social legislation)。[4]作者的社会立法观是标准、规范的解决社会问题，对应的自然是解决社会问题的社会政策观。简言之，民国初期有关社会公平、社会主义、社会政策与社会立法等价值观、知识已经流行。

1914 年 1 月，在华基督教人士在上海召开“基督信仰的社会应用大会(Conference on the Social Application of Christianity)”，标志美国关注社会现实问题的社会福音理论思潮，回应社会问题与减轻社会苦难的社会服务运动，尤其是注重应用科学研究，运用科学、专业方法解决社会问题的社会应用与对策研究方兴未艾，典型体现美国实用主义文化取向的现代应用科学与实用主义文化进入中国，具有划时代和里程碑历史意义，社会影响广泛、深远[5]。

美国社会福音(Social Gospel)派神学理论与思想，既为美国基督教的海外传教运动，又为美国本土和中国旨在回应严峻社会问题，倡导社会改革和促进社会变迁的社会服务运动，提供崭新和坚实的理论基础，将人们关注点由神圣的耶稣基督转为世俗社会现实与社会问题，为社会救助、社会保险、社会改良、社会服务、社会政策、立法与福利制度奠定社会基础。[6]社会福音于 19 世纪后期出现在美国，20 世纪初期其影响达到顶峰，20 世纪 30 年代后衰落。社会福音是基督教对美国城市化、工业化与社会现代

[1] 钱智修：社会主义与社会政策。上海：《东方杂志》，1911 年，第 6 期 1-10 页。
[2] 沈洁：社会政策中的“生活”视角——基于日本经验的分析。《中国社会工作研究》，2017 年 2 期,pp.174-189。
[3] 本报讯：SOCIAL LEGISLATION：社会立法。The North-China Daily News(1864-1951)。
[4] 宋介：电影与社会立法问题。《东方杂志》，1925 年，第 22 卷第 4 期，79-94 页。
[5] (美)K.S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,p.555，1910 年 3 月 12 日，第 7 版。
[6] (美)乔治.马斯登著，刘维杰译：【认识美国基要派与福音派】。北京：北京大学出版社，2004。

化产生社会问题的积极回应与社会应对，主要代表人物有格莱顿(Washington Gladden)、伊利(Richard T Ely)和饶申布士(Water Raushenbusch)。社会福音思想代表人物理论与主张于 1920 年代就通过广学会传入中国[1]，一是对中国基督教青年会的社会福音、社会救助、社会服务、社会改良与社会倡导性运动，二是对中国基督徒、基督徒知识分子、普通知识分子、青年学生和政治精英产生深远影响[2]。简言之，美国社会福音理论、实用主义文化取向的应用社会科学为社会服务提供理论基础，有力推动 1910 年代北洋军阀政府时期社会政策、社会立法、社会服务与社会组织迅猛发展。

1915 年中国社会政策学会成立具有重要的历史象征意义，标志中国社会政策研究开端。按照《新闻报》的简要报道，1915 年 12 月 8 日下午，中国社会政策研究会在外交部迎宾馆内举行开幕礼。据报道，当日莅临中外嘉宾约百余名。会议选举代理国务卿外交总长陆征祥为总理，驻京美国公使芮恩施博士与外交次长曹汝霖为副总理，政事堂参事兼外交部参事伍朝枢为秘书，币制局副总裁章宗元为会计，驻京英国公使馆参议麻克君威罗伯博士、陆君、胡君、袁君、王博士、萨君、吴君诸人为委员。这是中国首个社会政策研究会，意义深远。根据新闻报道，成立中国社会政策研究会宏观国际国内背景是，中国已从第一期的独立时代，进入第二期的国际时代，而且美国、英国在中国社会政策研究会筹备组建中扮演重要角色。有鉴于此，中国社会政策研究会的主要目标和功能作用是“**敦睦中外国际关系**”与国际交往。这意味中国社会政策研究会性质是社会团体，但其目标和功能作用主要是外交与国际关系。成立研究会的直接目的是中国必须研究法律学、政治学、社会学、经济学与行政学等问题。因人们已认识到，中国社会政策研究会不仅会敦厚国际关系，又实属能解决国内的政治[3]、法律、社会及教育问题上最为重要的措施，由此实现国际政治色彩的外交关系与国内社会福利色彩的社会政策的有机统一，凸显政治、外交、军事、经济与社会结构分化程度不高状况。

令人感兴趣的是，在五四运动之后的 1919 年 9 月 29 日，《新闻报》又刊登一则“将设社会政策学会”的消息， 好像 1915 年陆征祥为总理的中国社会政策研究会既不为

[1] 饶申布士：【社会福音的神学】。上海：广学会，1923 年。
[2] 左芙蓉：美国社会福音及其影响,pp.147-159。载中国人民大学基督教文化研究所平(主编)：【选择穷人(第 16 缉.2006 秋)】。北京：宗教文化出版社，2007。
[3] 本报讯：中国社会政策学会开幕。上海：《新闻报》，1915 年 12 月 10 日，紧要新闻版。

人们所知，又好像该研究会不存在一样，因此遂有新设立社会政策学会的需要，亟需深入挖掘历史真相。

值得注意的是，1919 年将设社会政策学会新闻报道更具社会政策取向与社会问题意识，更加清晰、鲜明反映 1919 年时民国社会状况，尤其是作为社会政策研究对象的社会问题，而且学者取代官员成为学会筹组的主力军，客观、中立和科学的学术研究取代政治行政考虑。根据《新闻报》的报道，当下京师各方面著名学者，因中国社会进步迟缓，拟发起社会政策学会，已公推贫儿学校总董李庆芳组织一切。已预订八种问题为将来研究实行之途径。兹述之于下：(一)贫困事业问题。(二)失业救济问题。(三)工团联合问题。(四)矿山国有问题。(五)社会伦德问题。(六)劳动保护问题。(七)启发劳动阶级智识问题。(八)公共卫生问题。并闻各发起人于该学会组织成立之后，决定注重实行，不尚空谈，纯粹为学会性质，绝不丝毫加政治派之臭味云云，非常典型反映五四运动爆发之年民国社会问题与社会结构状况[1]。简言之，1919 年新闻报道充分说明，社会问题与社会政策概念在当时的社会各界相当流行。

1919 年五四运动前后东西文化论战，既是 1910 年代末期和 20 年代初期主要社会环境，又是国家发展、制度建设、东西文化交锋，还是社会改革、社会政策与社会立法发展时期，形成中国近代史上首次东西文化问题大论战，对中国政治、经济、社会与文化产生深远影响。1919 年五四爱国运动是中国民族危机日益严重，北洋军阀反动统治和封建复辟性丑剧不断，1915 年《新青年》创刊与文化启蒙，1917 年苏俄社会主义和中国在巴黎和会失败的反映[2]。五四前后东西文化论战三个主要议题是东西文化异同优劣的争论，新旧文化能否调和的争论，第一次世界大战后中国采用何种文化，走什么道路的争论。具体争论议题涉及学校科举之争，革命与立宪，封建与民主，社会主义与资本主义，中学西学，旧学新学之争，文言白话之争，改良与革命，法治与人治，传统与现代，个人与社会，创新与守旧，愚昧与文明，物质文明与精神文明，西化与现代化，西方与东方文化等所有政治法律、社会文化议题，影响深远[3]。简言之，

[1] 本报讯：将设社会政策学会。上海：《新闻报》，1919 年 9 月 29 日。紧要新闻版。
[2] 彭明著：【五四运动史：目录】。北京：人民出版社，1984,pp.1-6。
[3] 陈崧(编)：【五四前后东西文化问题论战文选(增订本)：目录】。北京：中国社会科学出版社，1989，pp.1-33。

五四运动前后的东西文化论战是民国首次全国性、全方位和全面性文化启蒙运动。

更为重要的是，1919 年五四爱国运动前后的东西方文化论战揭开中国思想、理论革命、政治法律革命、社会政策革命与文化心理革命历史序幕，奠定中国社会现代化思想理论框架。五四运动不仅将东西文化论战推向高潮，而且为中国社会现代化发展道路探索提供不竭源泉。历史文献回顾发现，1919-1949 年间，民国现代化思想理论发展过程始终充满若干重大争论，主要是东西文化观，是东方化，还是西方化？中国现代化道路，是资本主义，还是社会主义？中国文化的出路，是中国本位，还是全盘西化？中国经济发展道路，是以农立国，还是以工立国？反映从"中体西用"到西化，中西互补，从中国本位、全盘西化到现代化历史转变[1]。简言之，五四时期思想理论和文化启蒙运动是以后理论政策争论议题和制度建设困惑起点。东西文化论战不仅影响人们思想理论，而且深刻影响国家建设、政策法规与制度建设方向。

五四运动前后东西文化论战对社会改革、社会政策、社会服务与社会立法最深远影响是，对妇女地位权利、婚姻家庭、封建礼教与三纲五常、儿童福利与妇幼健康等问题首次探讨。文献回顾发现，五四时期妇女问题与妇女相关问题成为东西文化论战的主要对象与重要内容。当时争论的主题有妇女解放与男女平等，妇女解放与女权运动，妇女问题与社会主义，婚姻家庭与婚姻自由，反对包办婚姻与恋爱自由，男女社交公开与妇女社会身份角色，封建礼教、女子贞操节烈与伦理道德，废除娼妓与废娼运动，妇女经济独立与职业发展，"各机关开放任用女职员"，人口问题与节制生育，女子教育与男女共校，大学开女禁，儿童公育与福利，解放婢女和反对缠足等，争论议题覆盖妇女解放、婚姻家庭与妇女儿童福利等所有领域[2]。需要强调的是，基督教在反对缠足、童养媳，纳妾和多妻制，溺屠女婴和不尊重妇女等陋习，在提高广大妇女和女孩社会地位，开展女子教育和为妇女提供保护服务等方面贡献良多[3]。简言之，妇女解放、男女平等、婚姻自由、妇女经济独立与妇女儿童福利最具社会政策意义。

1922-1927 年由中国学界、知识界、教育界和广大青年学生、知识分子在思想文

[1] 罗荣渠(主编)：【从"西化"到现代化：五四以来有关中国的文化趋向和发展道路争论文选：目录】。北京：北京大学出版社，1990,pp.1-6。
[2] 中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室(编)：【五四时期妇女问题文选：目录】。北京：生活.读书.新知三联书店，1981，pp.1-6。
[3] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009,p.554-559。

化、理论政策法规和社会制度建设领域反帝国主义与基督教的社会运动：非基督教运动，既是 1920 年代最显著的宏观社会背景，又是 1920 年代最主要社会运动、社会改革与中国化运动主体，反映中国教会和基督教信徒的觉醒与主体自觉，说明非基督教与基督教中国化是社会需要，对政党建设、国家建设、司法改革、社会立法、社会政策与福利制度建设产生广泛深远影响。

具体来说，非基督教运动对 1920 年代国家建设、司法改革、社会政策与立法的影响主要有，首先，现代国家政治建设的"政教分离"原则获得广泛共识与认同，体现在制度建设各领域。1927 年国民党建立南京政权之后，广泛开展"收回教育权运动"，教会学校受到严重影响。例如 1929 年教育部公布《宗教团体与兴办教育事业办法》，明确规定凡以宗教团体名义，捐资设立学制内之各级学校者，应遵照私立学校规程办理。凡宗教团体为欲传播其所信仰之宗教，而设立机关，招致生徒者，概不得沿用学制系统内各级学校之名称，清晰划分宗教边界。1934 年教育部发布《限制宗教团体设立学校令》，重申宗教团体"概不得沿用学校名称，并不得仿照学校规制，编制课程，招收学龄儿童及未满十八岁青年，授以中小学应有科目"[1]。

其次，非基督教运动首次从国家政策角度严格界定宗教信仰范围与宗教团体活动领域，归还教育权利、教会学校注册、教育与宗教分离政策使基督教会兴办各类教育机构受到冲击，政府对教会学校实施全面管理，教会学校教师中外籍人员急剧减少，中国师资显著增加[2]。除了备受关注和较为敏感教育机构之外，非基督教运动也严重影响教会举办慈善公益机构。传教士数量和基督教举办慈善公益机构数量减少，反映慈善救助领域民族化与本土化趋势。1911 年辛亥革命到 1927 年间，国民党首次成为近代现代意义的革命政党，其政治主张与政策声明是观察、理解、分析北洋军阀政府执政方针、社会政策与社会立法政治制度基础。1912 年 8 月 13 日，中国同盟会、统一共和党、国民公党、国民共进会、共和实进会，全国联合进行会联合组建为国民党，发表《国民党宣言》，阐明其巩固共和，实行平民政治主张。1914 年 9 月 1 日，孙中山在日本重新组建"中华革命党"，发布《中华革命党宣言》及主张。1919 年 10 月 10 日，《中国国民党规约》发布，阐

[1] 宋恩荣 章咸(主编)：【中华民国教育法规选编(1912-1949)】。南京：江苏教育出版社，1990，p.119，p.148,p.733。
[2] (美)K. S. Latourette 着，雷立柏等译：【基督教在华传教士】。香港：道风书社，2009，pp.585—589，pp.687-690。

明其以巩固共和，实行三民主义为宗旨。1923 年 11 月《中国国民党改组宣言》发布，并组织临时中央执委会，召集全党代表大会[1]。1924 年 1 月，中国国民党第一次全国代表大会，确立“联俄、联共、扶助农工”三大政策。1926 年 1 月，中国国民党第二次全国代表大会，通过政治、党务、军事、外交等决议案。1927 年 9 月，蒋介石、汪精卫、上海西山会议派在南京成立“中央特别委员会”并开会[2]。简言之，北洋军阀统治时，国民党通过规约、改组和全国代表大会形成政治目标和政策主张。

表 2： 1911-1927 年间国民党政治目标与政策主张基本状况一栏表

时间	重大事件	最主要政治目标	最主要政策主张
1911.10.10	辛亥革命	建立中华民国	实行三民主义政策
1912.8.13	国民党宣言	六政党组建新党	政治统一;地方自治;种族同化;民生政策等
1914.9.1	革命党宣言	革命与巩固共和	实行民权、民生两主义
1919.10.10	国民党规约	革命与巩固共和	实行民族、民权、民生三民主义
1923.11.	改组宣言	改组中国国民党	实行民族、民权、民生三民主义
1924.1.23	国民党一大	改组党改造国家	实行民族、民权、民生三民主义与政纲
1926.1.	国民党二大	民族、革命运	实行民族、民权、民生三民主义与政纲

[1] 中共中央党校中共党史教研室(编)：【中国国民党史文献选编(1894-1949)】。北京：中共中央党校科研办公室(内部发行)，1985,pp.6-17。
[2] 荣梦源(主编)：【中国国民党历次代表大会及中央全会资料：上册】。北京：光明日报出版社，1986，pp.1-22。pp.94-106。pp.485-495.

		动	
1927.9	中央特委会	反共与改组政府	制定训政时期三民主义与农人运动大纲等

注：本表系笔者根据【中国国民党史文献选编(1894-1949)】和【中国国民党历次代表大会及中央全会资料上册】等资料自行编制而成，特此说明与致谢。

北洋政府时期，中央政府制定社会政策不多，有关社会立法主要以国民教育、医疗卫生、官员抚恤、贫困救济和劳工福利政策法规为主，反映主要社会问题与北京政府社会服务体系。比较而言，教育政策法规最早，医疗卫生次之，文官抚恤第三，社会救济第四，劳工福利第五，反映国民教育、医疗卫生、文官抚恤、社会救济与劳工福利在北洋政府中所处地位作用。

表 3： 北洋政府时期中央政府部分社会政策与社会立法基本状况一览表

时间	制定机关	政策法规名称	法规结构框架
1912.2	教育部	**普通教育暂行办法**	
1912.9.2	教育部	教育宗旨令	
1912.9.3	教育部	学校系统领	
1912.9.28	教育部	中学校令	16 条
1912.9.29	教育部	师范教育令	13 条
1912.10.24	教育部	大学令	22 条
1912.11	内务部	**解刨尸体规则**	5 条
1913.8.4	教育部	实业学校令	11 条
1914.3.2	总统令	**文官恤金令**	24 条

1915.12.2	内务部	**游民习艺所章程**	9 章 31 条
1916.3	内务部	传染病预防条例	25 条
1918.1.16	内务部	检疫委员会设置规则	7 条
1918.1.25	内务部	清洁方法消毒方法	2 章 12 条
1923.5.12	农商部	**矿工待遇规则**	22 条

注：本表系笔者根据【民国时期社会法规汇编】，【民国医药卫生法规选编】，【中华民国教育法规选编】等多种历史文献和档案资料编制而成，特此说明与致谢。

1927-1937 年间是蒋介石南京国民政府国家全面发展和社会政策法规、制度建设时期。1927 年蒋介石公开叛变革命，将广东政府首都由广州迁到南京，拉开南京国民政府序幕，1937 年 7 月，全国形成全面抗战建国局面，导致这个训政时期与和平建设时代特征明显。总体来说，1930 年代是社会现代化早期，社会问题日趋严峻，为社会政策、立法奠定基础。1931 年，中国社会问题研究会成立为中国社会政策与社会立法研究奠定社会学的专业学科基础与社会基础，既为 1940 年代社会政策、社会行政、社会立法、社会工作专业与现代社会福利制度发展，又也为中国社会学家参与社会政策与立法，奠定多方面坚实学理基础。历史文献回顾发现，中国社会问题研究会是 1931 年在南京成立，1934 年举办第一届年会[1]，1935 年举办第二届年会，1936 年成立监事会，1937 年举办第三届年会，此后销声匿迹[2]。特别需要指出的是，1937 年第三届年会之时，适逢全面全民抗战运动风起云涌之际，会议还分别向国民党中央和国民政府，向张学良将军发送电报，表达其全民抗战愿望与呼声[3]，凸显中国社会问题研究会对国家政治生活与社会政策的关心，彰显社会学者社会政策视角。简言之，1930 年代社会问题研究，尤其是全面抗日战争的爆发为社会政策与社会立法活动蓬勃发展营造适宜社会环境，提供不竭动力源泉，创造难得历史机遇，开创崭新历史局面。

[1] 本刊讯：各院消息:中国社会问题研究成立纪详:附中国社会问题研究会简章。上海:《国立劳动大学周刊》，1931 年，第 8 期，3 页。
[2] 本刊讯：中国社会问题研究会第二届年会正式大会纪录。《中国社会》，1936 年，第 2 卷第 3 期，84 页。
[3] 本刊讯：中国社会问题研究会第三届年会：三、呈中央及国府电。《中国社会》，1937 年，第 3 卷第 3 期，90 页。

1934-1949 年国民政府在第二首都南昌发起全国性“新生活运动”，贯穿八年抗战时期，对于社会组织与社会动员、国民教育与生活教育、培养良好生活习惯，生活福利与社会服务、社会建设、国家建设，社会政策与社会立法活动，均产生全面、广泛、深远和积极促进作用。新生活运动中心思想是“礼义廉耻”(四维)。新运目标是希望全体国民将“礼义廉耻”结合到日常“食衣住行”各方面，不仅是表面的市容清洁、谨守秩序，使国民改头换面，具备“国民道德”和“国民知识，从根本上革除陋习。而且“要改革社会，要复兴一个国家和民族”。新运行动指引是“三化”：“生活艺术化、生活生产化、生活军事化”，目的是改良生活。新运在思想层面上融合了中国传统礼教，日本传统的武士道精神，以及基督教价值观元素。从历史角度看，新运是首个全面性与综合性社会生活教育运动，首次将心理建设、伦理建设、社会建设、政治建设、经济建设五大运动结合在一起。新生活运动核心与基础是社会建设[1]。

表面上看，新运是规训国民的日常生活，实质上则是现代社会动员、社会治理与国家治理[2]。简言之，新生活运动既是 1930-1940 年代宏观社会环境一部分，又是社会政策与社会立法的社会生活基础，还是社会政策与社会立法政策目标、范围内容与基本途径，历史性地位重要。

更为重要的是，1934 年 7 月，在南昌正式成立“新生活运动促进总会”，尤其是 1936 年 2 月成立的“新运妇女指导委员会”，在组织、动员、培训、训练、支持和服务广大妇女，改造传统家庭生活，改善家庭生活关系，加强妇幼卫生与妇女儿童福利等方面发挥重要作用。历史文献研究发现，在新运妇指委会的组织和领导下，妇女慰劳、儿童保育、战地服务、乡村服务、妇女文化事业、妇女生产事业和妇女生活指导等各项妇女与家庭生活服务普遍开展。

需要指出的是，当时参与新生活运动的妇女主要是全国城市中妇女和知识层次较高的妇女，新运妇指委会组织者群体或者由于其丈夫的党派属性或行政职务直接参与新运妇指委会的组织工作,或者由于其对某一妇女工作的热情,响应战时妇女工作的需要参与战时妇女工作；或由于服务某一政党组织需要,被安插新运妇指委会中。历史研究

---

[1] 谷正纲：新生活运动与社会建设。《新运导报》，1947 年，第 14 卷 第 1 期，13-14 页。
[2] 刘文楠：规训日常生活：新生活运动与现代国家的治理。南京大学学报(哲学.人文科学.社会科学版)，2013 年 05 期。

发现，新运妇女干部训练班学员,约有三分之二由国民党中央党部或各省党部保送,自由考取仅占三分之一左右[1]。

新运妇女指导委员会的重要历史地位在于其服务对象，因为妇女既是家庭生活的主要成员，又是新生活运动的主要服务对象，还是新生活运动和各式各样社会服务的提供者与接受者。这意味妇女身兼多种举足轻重和无可替代的社会角色，妇女教育、妇女训练和妇女服务状况直接关系千家万户家庭生活质量，直接关系广大妇女、儿童福利和家庭生活质量状况[2]。简言之，妇女既是新生活运动的主要服务对象，又是新生活运动与家庭生活服务主要提供者。

1927 年以来民国社会政策与社会立法最主要和最显著时代特征是以孙中山创立的民族主义、民生主义和民权主义为核心与基础，即孙中山的三民主义社会政策与社会立法模式。这是南京国民革命政府与北京北洋军阀政府法律制度、社会政策、社会立法的最大不同之处。1924 年 1 月，中国国民党第一次全国代表大会在广州开幕，《大会宣言》首次明确系统阐述三民主义基本涵义，清晰阐明国民党政纲，主体是对外政策，对内政策，确定县为自治单位，改革田赋，改良农村组织，制定劳工法，确认男女平等原则，励行教育普及等 16 项政纲。实际清晰描绘民国政府现代政治制度、法律司法制度、社会政策与社会立法总体性框架[3]。1927 年以来国民党由在野党成为执政党，形式上首次实现全国统一，为国家建设奠定基础。1929 年 3 月 12 日，第三次全国代表大会通过的《根据总理教义编制过去一切党之法令规章以成一贯系统；确定总理主要遗教为训政时期中华民国最高根本法案》明确规定，“确定总理所著三民主义、五权宪法、建国方略、建国大纲及地方自治开始实行法，为训政时期中华民国最高之根本法。举凡国家建设之规模，人权、民权之根本原则与分际，政府权力与其组织之纲要，及行使政权之方法，皆须以总理遗教为依归”，奠定民国政府政治制度的框架[4]。简言之，三民主义，立法、司法、行政、考试、监察五权宪法与建国方略是法律制度

[1] 宋青红：新生活运动促进总会妇女指导委员会研究（1938-1946 年）。上海：复旦大学 2012 年硕士学位论文。
[2] 曹明臣：20 世纪 90 年代以来国内新生活运动研究述评。甘肃社会科学，2012 年 02 期。
[3] 荣梦源(主编)：【中国国民党历次代表大会及中央全会资料：上册】。北京：光明日报出版社，1986，pp.1-22。
[4] 荣梦源(主编)：【中国国民党历次代表大会及中央全会资料：上册】。北京：光明日报出版社，1986，pp.615-656。

基础。

1927 年 4 月-1937 年 7 月，是南京国民政府法律制度初步创立和发展早期，最显著标志和时代特征是《中华民国训政时期约法》和《中华民国宪法草案》完成，构建法律制度框架。1928 年 10 月，南京国民政府制定共 6 条的《训政纲领》，为国民政府组织法奠定政纲基础。1931 年 5 月，国民会议通过《中华民国训政时期约法》，确立国民政府行使的治权与政权。1936 年 5 月，国民政府颁布《中华民国宪法草案》，初步勾勒民国现代宪法与宪政法律框架。同时，国民政府通过民法及其关系法规，刑法及其关系法规，民事诉讼法及其关系法规，刑事诉讼法及其关系法规，行政法及其关系法规，形成《六法全书》，构成法律制度性框架[1]。需要指出的是，由于国民党始终采取“以党制国”和“以党监政”的政治体制与立法原则，所有法律法规和政策纲领一般先经过中央全会或全国代表大会批准后，再交由国民政府或国民会议批准后，由国民政府或国民政府职能部委颁布实施，这是民国立法程序显著特点[2]。简言之，1927-1937 年国民政府训政约法、立法体系和《六法全书》法律框架基本上形成。

表 4: 民国时期部分最重要的六法与宪法法律法规基本状况一览表

时间	立法机关	主要法律法规名称	法规结构框架
1912.3.11	临时总统	中华民国临时约法	7 章 56 条
1928.3.10	国民政府	中华民国刑法(总则编 14 章 分则编 34 章)	共计 387 条
1928.5.23	国民政府	民法总则	
1928.6.	国民政府	刑法实施条例	
1928.10.3	国民政府	中华民国国民组织法(1930,31 年修正)	48 条
1928.10.3	国民政府	训政纲领	6 条
1931.5	国民会议	中华民国训政时期约法	8 章 89 条

[1] 曾宪义(主编):【中国法制史】。北京：中国人民大学出版社，2000,pp.297-323。
[2] 荣梦源(主编):【中国国民党历次代表大会及中央全会资料：上册】。北京：光明日报出版社，1986，p.4。

1932.6	国民政府	立法程序纲要	
1935.1.1	国民政府	中华民国新刑法(总则编 12 章 分则编 35 章)	共计 357 条
1935．4		刑法施行法	
1935		民事诉讼法	9 编 12 章 636 条
1935		刑事诉讼法	9 编 12 章 560 条
1936.5.5	国民政府	中华民国宪法草案	8 章 148 条
1946.12.		中华民国宪法	14 章 175 条

注：本表系笔者根据曾宪义(主编)：【中国法制史】等文献编制而成，特此说明与致谢。

救灾救济、赈灾赈济与社会救济既是社会福利政策与社会福利立法最早起源领域，又是社会政策与社会立法的重要组成部分，还是社会福利服务体系与社会福利立法的基础性部分。总体来说，民国社会救济政策法规性质可分为四个截然不同的历史发展阶段，反映时代特征。北京政府时期，社会救济政策法规主要照搬英国济贫法，社会救济处于次要和边缘性地位。1927 年-1937 年南京国民政府时期，作为民生主义政策重要组成部分的社会救济地位提高。1937 年全面抗战爆发后，因为抗战建国和全民抗战等原因，社会救济与军属抚恤达到高峰，灾民、贫民、难民、难童、游民和军属激增，灾害贫困救济、临时救济与军属抚恤融为一体。1945 年抗战胜利后，在儿童福利、劳工福利、社会服务等处境中，社会救济日趋现代化[1]。简言之，赈灾赈济与社会救济政策法规历史变迁轨迹，典型反映社会政策与立法现代化进程。

[1] 蔡勤禹著：【国家 社会与弱势群体：民国时期的社会救济(1927-1949)】。天津：天津人民出版社，2003，pp.239-251。

表 5: 民国时期部分最重要赈灾赈济与社会救济法律法规基本状况一览表

时间	政府机构	社会救济主要法律法规名称	法规结构框架
1915.12.2		游民习艺所章程	9 章 31 条
1928.5.23	内政部	各地方救济院规则	8 章 57 条
1928.8.3		国民政府赈务处组织条例	13 条
1928.11.21		赈务委员会助赈给奖章程	7 条
1930.10.18	国民政府	救灾准备金法	11 条
1931.11.24	行政院	修正国民政府救济水灾委员会章程	9 条
1931.11.29	国民政府	国民政府救灾附加税征收条例	5 条
1935.11.2		实施救灾准备金暂行办法	10 条
1937.9.7	行政院	非常时期救济难民办法大纲	5 章 25 条
1940	社会部	社会部收复区失业工人临时救济办法纲要	16 条
1940.12.11		赈济委员会组织法	22 条
1942.9.12	社会部	社会部重庆游民训练所组织章程	12 条
1942.10.26	社会部	冬令救济实施办法	12 条
1943.5.14	社会部	各省市县地方救济事业基金管理办法	8 条
1943.9.29	国民政府	社会救济法	5 章 52 条
1944.9.5	行政院	社会救济法实施细则	18 条

1944.9.5		救济院规程	8 章 84 条
1945.1.8		救济院基金管理委员会组织规程	12 条
1945.1.21	国民政府	善后救济总署组织法	27 条
1945.4.17	社会部	私立救济设施减免赋税考核办法	8 条
1945.9.12	国民政府	善后救济分署组织条例	20 条
1946	社会部	各省市县社会救济事业协会组织规则	
1946.5.9	行政院	灾赈查放办法	5 章 54 条

注：本表系笔者根据【民国时期社会法规汇编】等历史文献编制而成，特此说明与致谢。

总体来说，民国时期赈灾赈济与社会救济立法活动具有若干鲜明的结构特点与时代特征。首先，从救济政策与社会救济立法数量角度看，这类政策法规与法律所占比重和比例较高，显示灾害救济、贫困救济与社会救济问题的广泛性和全民性特征，反映社会救济政治性特征。其次，民国时期社会救济政策与立法理念、救济对象、救济程序与救济方法已基本现代化[1]。

第三，像其它社会福利政策与社会立法一样，社会救济政策与立法也存在诸多历史局限性，如立法中基本概念含糊不清，立法体系结构发展不平衡，立法层次低，立法与实践脱节等[2]。劳动福利政策与劳工福利立法是 1930 年代国民政府社会政策与社会立法的战略重点，反映城市化、机器工业与工厂就业、现代企业发展和工人阶级职业福利待遇与工厂生活状况。1920 年以来，由于不断发生群众运动与罢工工潮事件，民国的劳工福利立法议题应运而生。1923 年 3 月 29 日，北京政府颁布《暂行工厂条例》，主要规定有四，一是童工之最小年龄男孩 10 岁，女孩 12 岁。二是 17 岁以下男工与 18 岁以下女工，其最长工作时间为八小时，而且不得令其夜间服务和从事危险工

[1] 岳宗福著：【近代中国社会保障立法研究(1912-1949)】。济南天：齐鲁书社，2006，pp.392-401。
[2] 岳宗福著：【近代中国社会保障立法研究(1912-1949)】。济南天：齐鲁书社，2006，pp.40-404。

作。三是壮年工人最长工作时间为 10 小时。四是女工生产前后共应休息十星期，并给予适当之津贴等。该法最大缺陷是其适用范围限于雇佣工人 100 人以上工厂，且并未规定如何处罚不遵守者。所以实施效果可想而知，仅具象征性意义。1928 年时，国民政府立法院曾计划分编起草劳动法典，劳动法典框架范围包括八大部分；一劳动契约，二劳动协议，三劳动保护，四劳动组织，五劳资争议，六劳动救济，七劳动保险，八劳动行政，现代劳动政策、社会保险政策、劳工福利与职业福利体系框架清晰可见[1]。简言之，近代社会问题以劳工问题最早产生和社会影响最大，民国劳工福利立法同样如此。

表 6:　　民国时期中央政府部分劳工福利与劳工立法基本状况一览表

时间	政府机关	劳工福利与劳工立法名称	法规结构框架
1923.3.29	北京政府	《暂行工厂条例》	28 条
1923.5.12	北京农商部	《矿工待遇规则》	22 条
1924.	广东政府	《工会条例》	21 条
1928.7	中央政治会	《工会组织条例》	
1928.7	中央政治会	《劳资争议处理办法》	
1928.7	工商部	《工厂法草案》	
1928.1.7	国民政府	《劳动法起草委员会组织条例》	8 条
1931.2.10		《工厂检查法》	20 条
1931.12.3	实业部	《职业介绍所暂行办法》	19 条

[1] 祝世康：中国之劳工立法。《社会学刊》，1929 年第 1 卷 第 2 期，1-11 页。

1932.12.30		《工厂法》	13 章 77 条
1932.12.30	国民政府	《工厂法实施条例》	38 条
1934.3.22	实业部	《国营企业最低工资暂行办法》	9 条
1936.4.22		《工厂设置哺乳室及托儿所办法大纲》	16 条
1936.12.23		《最低工资法》	23 条
1942.8.11	社会部	《私设职业介绍所暂行办法》	16 条
1942.8.11	社会部	《私设职业介绍所登记规则》	11 条
1944.2.28		《示范工会实施办法》	10 条
1946.11.27	社会部	《社会部天津职业介绍所组织规程》	14 条
1947.6.13		《工会法》	13 章 63 条

注：本表系笔者根据《中国之劳工立法》和【民国时期社会法规汇编】种历史文献编制而成，特此说明与致谢。

更为重要的是，1930 年民国劳工福利与劳工立法活动已经出现立法、司法、执行和司法行政本土化问题，凸显社会政策与社会立法常常以特定国家社会文化为基础的鲜明特征，反映民国社会政策与社会立法本土化努力与思考。因为劳工立法在当时是社会与立法首创，因此，立法者应在认定主义后，详细研究国内经济状况，制定特殊劳工法规，不能削足适履。因为社会科学与自然科学重要不同之处是，自然科学方式可以随处适用，而社会科学的学理，则须因地制宜。换言之，欧美某种主义通行于欧美，但未必适合中国。中国化色彩浓厚[1]。简言之，优秀社会政策与社会立法定是中国本位与文化敏感的，不能中国法律不见中国[2]。儿童福利与家庭福利是民国社会福利政策与社会福利立法的战略重点与优先领域之一。本文儿童福利是个大概念，不仅包括

[1] 祝世康：制定劳工法规时应注意之事项。《经济学季刊》，1930 年，第 1 卷 1 期，36-39 页。
[2] 江照信：看不见中国：帝国视野与法律东方主义。厦门大学法律评论，2017 年 1 期。

传统儿童福利服务，如弃婴、孤儿和各类失依儿童服务，又包括儿童医疗健康与妇幼健康，儿童义务教育，儿童就业与童工问题，还包括与儿童福利相关的问题，如妇女问题、家庭问题、家庭教育与社会救济等福利服务问题，涉及范围广泛。儿童福利相关政策法规颁布时间顺序说明，儿童教育尤其是小学教育、中学教育最先出现。其次是儿童救济与弃婴孤儿保育。第三，现代儿童服务组织，如童子军紧随其后。第四是儿童健康尤其是疫苗接种与学校学生健康检查。第五是民国时期 4 月 4 日儿童节。第六是劳动教育与职业教育，童工年龄与工厂法。第七是抗战时难童保护，八是 1940 年后儿童福利。

表 7:　民国时期部分儿童福利与家庭福利政策法规基本状况一览表

时间	政府机关	主要政策法规名称	结构框架
1912.2	教育部	**普通教育暂行办法**	
1912.11	教育部	小学校教则及课程表	18 条
1915.7	教育部	国民学校令	9 章 56 条
1915.12.2		**游民习艺所章程**	9 章 31 条
1928.5.31	中常会	**中国童子军总章(1933 年修正)**	9 章 50 条
1928.8.29		**种痘条例**	10 条
1929.11.27	教育卫生部	学校学生健康检查规则	8 条
1930	教育部	儿童节纪念办法	
1932.2.1	教育实业部	**劳工教育实施办法大纲**	24 条
1932.2.17	国民政府	职业学校法	17 条
1932.12	国民政府	小学法	18 条

1932.12.24	国民政府	中学法	14 条
1932.12.30		**工厂法**	13 章 77 条
1934.12.15	西南政务委	**严禁溺毙女童恶习及收养婴孩办法**	10 条
1935.5.28	行政院	实施义务教育暂行办法大纲	11 条
1936.4.22		工厂设置哺乳室及托儿所办法大纲	16 条
1936.7	教育部	学校卫生设施标准	
1938	行政院	**抗战建国时期难童教养实施方案**	
1942.12.8	社会部	**社会部直辖儿童保育机关收容儿童暂行办法**	
1943.2.25	社会部	社会部直属儿童福利事业机关收领捐款暂行办法	6 条
1943.3.20	行政院核准	社会部奖励育婴育幼事业暂行办法	10 条
1943.6.12	社会部	社会部泸县育幼院组织章程	13 条
1943.6.19	社会部	社会部北碚儿童福利实验区组织规程	12 条
1943.7.30	社会部	社会部免费医疗陪都贫病儿童暂行办法	16 条
1943.8.25	社会部	社会部直辖儿童福利人员任用配备规则	16 条
1943.9.30	国民政府	助产士法	6 章 32 条
1945.8.17	教育部	推行家庭教育办法	14 条
1945.9.10	教育部	家庭教育试验区设施办法	10 条
1946.3.28	社会部	社会部直辖育幼机关收容儿童办法	12 条

1948.9.20	社会部	社会部直辖育幼机关领养童婴办法	10 条

注：本表系笔者根据【民国时期社会法规汇编】，【民国医药卫生法规选编】，【中华民国教育法规选编】等历史文献和档案资料编制而成，特此说明与致谢。

1937 年 7 月 7 日卢沟桥事件，标志日本发动全面侵华战争，中国进入全面抗战时期。由于 1945 年抗战胜利后到 1949 年国民党政权灭亡，我们将 1937-1949 年作为一个时期对待。1937-1945 年间，抗日战争与抗战建国的非常时期既是民国宏观社会环境最突出特征，中日两国间民族矛盾又是当时社会最主要社会矛盾，全民、全面抗日战争还是国家面临核心问题。现代战争环境、战争状态、战争过程和战争相关社会问题、战争影响等是社会立法的出发点。这意味战争成为影响社会政策与社会立法最重要因素，战争与社会政策的关系日趋重要[1]。毫无疑问，抗日战争全面、综合、系统、深远和历史影响直接体现在教育与医疗卫生政策中。总体来说，如何及时有效和最大化组织、动员、利用全国甚至是全世界各种资源、进步力量，万众一心，团结抗战，这是抗战时期国家建设、政治议程、经济政策、社会政策与立法核心。简言之，1937-1945 年抗战建国时期国家建设与社会立法最突出特征是全民性社会组织动员。

表 8：　1937-1945 年抗战时期部分教育政策与社会立法法规状况一览表

时间	政府机关	主要政策法规名称	结构框架
1937.7.	教育部	童子军战时服务大纲	
1937.7.	教育部	战区内学校处置办法	
1937.8	教育部	总动员时督导教育工作办法纲领	
1937.9.7	行政院	非常时期救济难民办法大纲	5 章 25 条
1938.2	教育部	高中以上学校学生志愿参加战时服务办法大纲	

[1] (英)R. M. Titmuss 著，刘继同校：战争和社会政策。社会工作，2018 年 2 期。

1938.4.1	临全大会	**中国国民党抗战建国纲领**	7 部分 32 条
1938.4.	教育部	战区中小学教师服务团工作大纲	
1938.10	教育部	抗战建国时期难童救济教育实施方案	
1939.8	教育部	发动全国知识分子办理民众教育暂行办法	
1939.9		国民精神总动员纲领	
1939.9	教育部	抗战时期文化团体指导工作纲要	
1940.7	教育部	战时救济大中学生膳食暂行办法	
1941.9	教育部	非常时期改善教职员生活办法	
1942.4	教育部	各级学校及社会教育机关推进国民精神总动员及新生活运动工作实施纲要	
1943.11	教育部	高级中学实施劳动服务及国防训练办法	
1944.11	教育部	志愿从军学生学业优待办法	
1945.8	教育部	战区各省市教育复员紧急办理事项	

注：本表系笔者根据【中华民国教育法规选编】、【民国时期社会法规汇编】，【民国医药卫生法规选编】等历史文献和档案资料编制而成，特此说明与致谢。

更重要的是，1940 年社会部成立，1945 年抗战胜利，联合国善后救济总署成立，到 1949 年国民党灭亡，综合性、系统性、专业性、现代性社会服务体系与社会福利制度建设成为最显著时代特征，社会政策与社会立法、社会行政管理与社会服务机构设施建设达到鼎盛时期。综合性是指 1911 年辛亥革命以来，国民政府基本建立社会救济、福利服务、基础教育服务、家庭教育与家庭服务、劳工福利与社会保险、社会合作事业、社会安全等全面性福利体系。系统性是指各种社会事业既有政策法规，又有服务设施与服务机构，还有专业服务人员等。专业性是指 1940 年以来，社会工作、心理学、

康复师、社会学等专业人员发挥作用增大[1]。现代性是指抗战极大地促进民国社会政策、社会立法、社会服务与社会福利制度现代化程度。福祉、福利、儿童福利、军人福利、社会服务、社会立法与社会福利制度建设成时代主题[2]。简言之，1940 年代末期国民政府现代社会政策、社会立法与社会福利制度框架已清晰可见。1937 年全面抗战建国以来，军人、军属、阵亡将士遗属遗孤抚恤、优待褒奖、军人安置和军人福利体系建设迅猛发展，成为民国时期社会福利制度建设最基础、最重要战略领域。历史文献回顾发现，1928 年以来，南京国民政府颁布《革命功勋子女就学免费条例》。1937 年全面抗战建国以来，军人和军属，尤其是军人子女教育优待政策法规不断丰富、发展完善。

表 9:　　民国时期军人、军属教育性优待政策法规基本状况一览表

时间	政府机关	主要政策法规名称	结构框架
1928.1	教育部	革命功勋子女就学免费条例	
1928.10	教育部	革命功勋子女就学免费审查委员会组织条例	
1938.10	教育部	抗战功勋子女就学免费条例	
1938.12	教育部	守土伤亡教育人员从优抚恤办法	
1939.7	教育部	各省市县革命功勋子女就学免费审查委员会组织规程	
1941.3	教育部	张自忠将军奖学金办法	
1941.8	教育部	荣誉军人就学公立中等以上学校办法	
1944.4	教育部	抗战功勋子女就学免费给予规则	
1945.8	教育部	战时公教人员子女就学中等学校补助办法	
1948.11	教育部	修正革命抗战功勋子女就学优待条例	

[1] 孙志丽著：【民国时期专业社会工作研究】。北京：人民出版社，2016。
[2] 刘继同：中国现代社会福利发展阶段与制度体系研究。南昌：社会工作，2017.5.

注：本表系笔者根据【中华民国教育法规选编】等历史文献编制而成，特此说明与致谢。

1937年全面抗战建国，尤其是1940年社会部由国民党中央改隶国民政府行政院以来，社会各界尤其是劳工职业福利、军公教各界员工抚恤、优待和经济保障迅猛发展，日趋完善，说明福利服务对象由贫困人群转为普通社会劳动者，由维生救济上升为主要社会阶层生活，由穷人、游民、弃婴、孤儿等弱势群体转变为工人、农民、机关人员、教师和军人、军属，服务范围内容由贫困救济升级为改善待遇，休假制、年金制、养老金制等职工福利服务体系，社会福利体系由灾害救济、社会救济、儿童福利、农民福利和合作事业等，上升为以职工福利服务，辅导就业、遗属津贴、社会保险等为主的社会安全(目前习惯称为社会保障)体系，典型反映社会救济、福利服务、社会安全、教育服务和社会服务体系发生重大结构历史变迁。例如 1945 年 5 月 17 日，中国国民党第六次全国代表大会通过《战后社会安全初步设施纲要》，《纲要》分总则、辅导就业、举办社会保险、社会救济部分，描绘社会安全设施建设蓝图[1]。简言之，1940 年代以来，民国政府基本建立以福利服务、社会安全和教育为主的福利制度。

更为重要的是，1940 年以来，社会政策、社会服务、社会事业、社会立法、社会行政、社会工作专业服务成为民国政府法律制度与社会福利制度框架重要部分，战略性地位显著。民国社会服务、社会事业、社会工作与社会行政研究深受基督教会影响，历史性渊源深厚，最初是作为“应用社会学”一部分在教会大学中发展起来的，全面抗战以来发展迅猛[2]。1940 年社会部改隶行政院后，人民团体组织，社会救济，劳工福利与劳工行政，儿童福利，社会保险，社会服务，合作事业，共计七大领域，为社会部社会行政管理与职能主要范围[3]。1942 年，国民政府社会部在重庆召开首次全国社会行政会议，具有划时代和里程碑意义[4]。为适应广泛、现实和紧迫社会需要，社会部组织编写一套社会行政丛书，大量经典应运而生。

[1] 荣梦源(主编)：【中国国民党历次代表大会及中央全会资料 下册】。北京：光明日报出版社，1986,p.940-41。
[2] 孙本文著：【当代中国社会学史】。北京：商务印书馆，2011，pp.188-198。
[3] 谷正纲讲，李新民记：中国社会行政的过去与现在:中国社会学社二十周年纪念会讲词。《社会建设(重庆)》，1948 年第 1 卷第 7 期，1-3 页。
[4] 魏文享：1942 年第一次全国社会行政会议述论。中国经济与社会史评论·2012 年卷，pp.242-267.

例如，社会学家朱亦松撰写《社会政策》与《现代社会主要问题》，言心哲著述《现代社会事业》，姜旨昂出版《社会工作导论》，李安宅撰写《边疆社会工作》，成为华语经典文献[1]。2012 年国内学者汇编的民国时期社会法规出版，为研究社会政策与社会立法奠定基础[2]。简言之，1937 年尤其是 1940 年以来，民国社会政策、社会服务、社会事业、社会立法与社会行政管理发展迅猛，到 1940 年代末期，现代社会政策、社会立法与福利制度框架建立。

表 10： 1940 年代民国职工福利、社会保障与社会福利政策法规基本状况一览表

时间	政府机关	主要政策法规名称	结构框架
1930.3.3	国民政府	铁路员工服务条例	7 章 35 条
1940.4	教育部	社会教育机关服务人员养老金及恤金条例	
1940.7	教育部	学校教职员养老金及恤金条例	
1940.10	教育部	修正学校教职员养老金及恤金条例	
1941.1	教育部	社会教育机关服务人员养老金及恤金条例施行细则	
1943.1.26		职工福利金条例	14 条
1943.4.3	行政院	社会福利部社会简易保险局暂行组织条例	14 条
1943.5.25	行政院	职工福利金条例施行细则	14 条
1943.8.16	社会部	农民福利社设置办法	12 条
1943.10.23	社会部	职工福利委员会组织规程	12 条
1943.10.23	社会部	职工福利社设立办法	9 条

[1] 朱亦松著：【社会政策：代序】。石家庄：河北教育出版社，2012 年,pp.1-5。
[2] 彭秀良 郝文忠(主编)：【民国时期社会法规汇编】。石家庄：河北教育出版社，2014 年。

1943.11.29	社会部	社会部重庆市工人福利社组织规程	15 条
1944.3.7	社会部	职工福利委员会组织简章准则	12 条
1944.3.7	社会部	职工福利社章程准则	13 条
1944.6	教育部	学校教职员退休条例	
1944．6	教育部	学校教职员抚恤条例	
1945.3	教育部	学校教职员退休条例施行细则	
1945.3	教育部	学校教职员抚恤条例施行细则	
1945.5.17	六次全会	战后社会安全初步设施纲要	4 部 12 条
1946.10.19	社会部	社会部南京工人福利社章程	15 条
1946.11.18	行政院	中央社会保险局筹备处组织章程	11 条
1948.4	教育部	学校教职员退休条例	
1948.4	教育部	学校教职员抚恤条例	

注：本表系笔者根据【中华民国教育法规选编】与【民国时期社会法规汇编】等历史文献编制而成，特此说明与致谢。

1945 年-1949 年间，由于联合国善后救济总署等原因，民国社会政策、社会服务、社会工作、社会立法与社会行政管理体制不仅具备现代化特征，而且首次具有鲜明的国际化特征。1945 年 1 月 21 日，国民政府公布《善后救济总署组织法》，其主要职能是办理战后收复区善后救济事宜。总署下设储运厅、分配厅、财务厅、赈恤厅、调查处、编译处和总务处七个部门。1945 年 9 月 12 日，国民政府公布的《善后救济分署组织法》规定，分署只设置赈务、储运、卫生和总务四个组，“卫生”作为一个组单独设置，反映卫生在善后救济中的地位[1]。

[1] 社会部(编)：【社会法规汇编】。重庆：社会部，1946 年。

从社会法角度看，1946 年社会部专门编辑发行一本《社会法规》，说明社会立法日趋完备[1]。更重要的是，民国社会政策、社会服务与社会立法历史发展进程和发展规律基本上与欧美国家类似，反映现代社会政策、社会服务与社会立法普遍性、客观性与历史性发展规律。这种普遍性、客观性与历史性发展规律就是社会政策与社会立法通常由社会救济立法开始，经过社会保障、福利服务与社会保险立法阶段，最后进入社会服务立法时代，医疗卫生立法处于社会服务政策与立法最高层次，反映身心健康需要既是最基本，又是最高层次需要[2]。与此同时，国民身心健康需要分化为公共卫生需要、医疗照顾需要、康复服务需要三大领域。简言之，虽然民国时期不长，但是社会政策与社会立法普遍性与历史性发展规律清晰可见。

表 11:　　民国时期部分卫生政策法规和健康立法基本状况一览表

时间	立法机关	法律名称和适用范围	历史地位
1936.12.19		卫生署组织法	13 条
1941.9.9	国民政府	国民体育法	11 条
1943.9.22	国民政府	医师法	40 条
1943.9.29	国民政府	社会救济法：未满十二岁者；育婴所；育幼所	5 章 52 条
1943.9.30	国民政府	药剂师法	37 条
1943.9.30	国民政府	助产士法	32 条
1946.6.26	国民政府	捐资兴办卫生事业褒奖条例	13 条
1946.8	卫生署	夏令卫生运动实施办法	4 条
1948.7.7	社会部	社会部南京伤残重建院组织规程	13 条

[1] (美)罗芙蓉著，向磊译：【卫生的现代性：中国通商口岸卫生与疾病的含义】。南京：江苏人民出版社，2007。
[2] 张在同 咸日金(编)：【民国医药卫生法规选编】。济南：山东大学出版社，1990 年。

1948.7.7	社会部	社会部南京伤残重建院附设南京伤残用具制造厂组织规程	12 条

注：本表系笔者根据【民国时期社会法规汇编】与【民国医药卫生法规选编】等历史文献和档案资料编制而成，特此说明与致谢。

三、简要讨论与基本结论

基督教与近代中国社会政策、社会立法百年历史经验研究是个崭新、复杂和庞大的课题。崭新是指有关中国法律与宗教关系的理论思考、实践研究凤毛麟角，几乎是个未知学术领域。复杂是指法律与宗教的关系在发达国家是错综复杂，千变万化的，何况在中国社会处境中。庞大是指法律与宗教关系问题涉及面广，覆盖内容多，包罗万象，是两个庞大的研究领域。最重要的是不能将宗教与法律分隔开来，而是应该将其当作一个相互依赖有机整体看待[1]。没有宗教的法律，会退化成一种机械的法条主义。没有法律的宗教，则会丧失其社会有效性。有鉴于此，本文只是基督教与近代中国社会政策、社会立法百年历史经验研究的初步研究。

1840 年-1949 年近代中国百多年历史发展进程中，基督教的社会形象与基督教在中国社会地位作用角色均发生重大历史变化，反映近代中国百年社会历史结构性与革命性变迁轨迹。基督教由最初“中性”西方文化要素，逐渐蜕变为殖民主义与帝国主义文化侵略“思想工具”。基督教由最初西方外来的宗教文化，逐渐转变为中国部分知识分子和信徒内心的宗教信仰。

基督教与中国社会互动关系由外在、形式化、宗教信仰，扩大为内在的、实质性和全方位的。例如，基督教和传教士将西方文明，西方社会政策、社会立法、社会工作等概念引入中国[2]。基督教社会形象由一般、中性，转为负面消极和臭名昭著，非基运动后回归为现代性文化。简言之，基督教在近代中国社会生活扮演多种重要角色，发挥引领、倡导和直接服务等作用。

[1] (美)伯尔曼著，梁治平译：【法律与宗教：导言】。北京：商务印书馆，2012,pp.5-11。
[2] 本报讯：SOCIAL LEGISLATION：社会立法。The North-China Daily News(1864-1951) 。1910 年 3 月 12 日，第 7 版。

基督教与传教士不仅将西方大陆法系、英美法系引入中国，而且倡导宪政和现代法治，尤其是将西方国家现代行政、立法、司法三权分立理念与机制引入中国，推动民国政府基本实现法治国家建设目标，南京国民政府时期基本上实现法律制度与司法制度现代化战略目标。中国著名法律史专家张生认为，“中国近现代意义上的立法事业，肇端于清末改法修律，至中华民国时期(主要包括南京临时政府、北京政府、南京国民政府)，初步完成了我国第一个形式上现代化的法律体系”。这个总体性、综合性和历史性评价是比较具有代表性的观点。[1]简言之，民国时期法律制度基本实现现代化目标，实现由封建法制向现代法制历史性转变。不言而喻，在近代中国百多年法制现代化历史进程中，基督教与传教士发挥重要的历史作用。

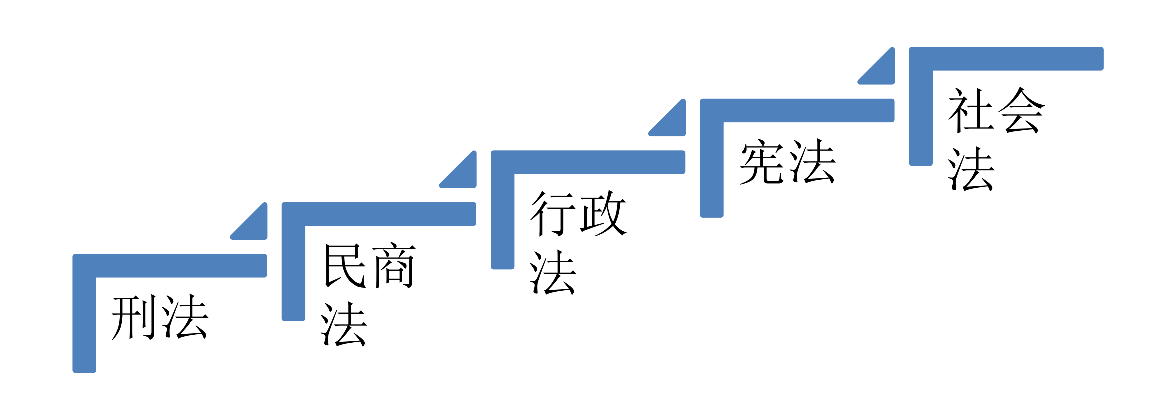
更为重要的是，除了极力地鼓吹宪法与宪政，法制与法治精神，大力宣扬民主、自由、平等、法治、契约精神、无罪推定、制约权力和公民权利神圣等现代价值理念和法治精神外，基督教与传教士奠基性、开创性与倡导性重要工作是将社会政策、社会服务与社会立法理念、机制和制度引入中国，为近代中国社会政策与社会立法现代化做出开拓性和引领性历史贡献。例如，“吾国劳工立法运动，实萌芽于民国十年(1921年)。是年四月，基督教组织教会与工业关系委员会，研究工业与劳工问题。同年五月，基督教开全国大会于上海，该委员会提出两种工业标准，一是最后目的须与国际联盟会之工业标准相符。二是暂时目的应对于下列 3 条宣传鼓吹：(甲)工厂不得雇佣未满 12 周岁之儿童；(乙)7 日中休息 1 日；(丙)保护工人健康，如限制工作时间，改善工厂卫生，及设置安全机等。此提案均经大会通过，交由教会与工业关系委员会执行”。基督教在劳工劳动法、工厂法和劳动法典中奠基地位清晰可见[2]。

纵观 1840-1949 年近代中国百多年历史发展过程，尤其是民国法制现代化的历史过程，我们可清晰看到现代法律制度结构分化历史轨迹与不同部门法律体系发展的先后时序规律。一般来说，无论是英美法系，还是大陆法系，现代法律制度结构分化与历史发展时序规律是，首先产生刑法，其次产生民商法，在现代民族主权国家诞生之后，行政法与宪法应运而生，在工业化、城市化、市场经济与社会问题丛生处境下，最后产生的是社会政策与社会立法。这既意味社会立法处于现代法律制度框架的最高

[1] 谢振民编著，张知本校订：【中华民国立法史上册：校勘说明】。北京：中国政法大学出版社，2000,p.1。
[2] 谢振民编著，张知本校订：【中华民国立法史：下册】。北京：中国政法大学出版社，2000,p.1062。

层次，又意味社会立法状况是衡量一个国家法律制度现代化程度的最佳指标，因为社会政策与社会立法发展状况最能反映政治现代化、法律现代化、社会现代化、文化现代化，以及最综合性、法治化社会福利制度现代化的程度。

图 1：现代法律制度结构分化层次与法律体系各部门法历史发展时序状况示意图



注：本表系笔者根据本研究发现自行绘制，特此说明与致谢。

关于民国时期社会政策和社会立法范围内容与优先领域问题，是个基础性与关键性问题。根据国民政府不同政策法规文件，我们可以看到民国社会政策与社会立法框架范围内容变化。1940 年 5 月 20 日公布《社会部组织法》，首次界定社会福利政策与社会福利立法范围内容。1941 年 12 月 5 日，社会部咨行《社会工作人员训练纲要》，界定社会事业与社会工作范围。《纲要》规定社会工作人员训练内容包括精神训练、政治训练、军事训练和业务训练四部分。“政治训练应坚定其对中国国民党之信仰，并明确认识三民主义的社会政策之真谛。业务训练应对于各种社会工作阐明其性质，解释其内容，注重实际问题之研究与实际工作之讲习”。

业务训练主要由民众组训部分，社会福利部分，合作事业三大部分，共计 25 门课

程组成[1]。实际上，这份训练纲要从社会工作专业训练角度界定社会政策与社会立法范围内容优先领域。值得注意的是，在民众组训，社会福利，合作事业三大部分中，实际上社会福利部分范围内容是一种"中观层次"的社会政策与社会立法，或是传统或经典的社会政策与社会立法。社会福利部分范围覆盖社会救济、社会服务、职业指导、社会保险、劳工福利、儿童福利、儿童教育问题、儿童健康问题，及人事管理九个亚领域，儿童福利服务位居主要与核心地位。1941 年 12 月 15 日，社会部公布《社会服务设施纲要》，从社会服务设施角度界定范围。

《纲要》规定社会服务设施以改善社会生活，增进社会福利为宗旨。《纲要》第十一条规定，"社会服务设施为适应当地环境之需要，得分别举办关于文化经济、公共救济、生活指导及人事咨询等事业"。这意味社会服务设施分文化经济、公共救济、生活指导及人事咨询四类。换言之，《纲要》明确规定文化服务、经济服务、公共救济、生活指导和人事咨询五亚类[2]。

更为重要的是，1944 年 3 月 21 日，《社会福利部组织法》明确规定社会福利部的机构设置与职能范围，实际上是界定现代社会福利制度框架，社会政策框架与社会立法框架范围内容。《组织法》规定，社会福利部置下列各署局司：1、人口署，2、公益署，3、赈务局，4、社会简易保险局，5、总务局，6、劳动司，7、职业司，除总务司外，业务署局司共计 6 个[3]。简言之，民国时期社会政策、社会服务与社会立法框架范围内容基本等同于现代社会立法。

表 12：民国时期官方界定社会政策与社会立法范围内容、优先领域状况一览表

时间	法规主体	政策法规界定的社会政策与社会立法范围内容、优先领域
1940.5.20		指导监督人民团体;劳动政策与劳工福利;社会合作事业;指导社会运动;灾害救济与社会救济;儿童保育与慈幼事业;社会保险;慈

[1] 彭秀良 郝文忠(主编)：【民国时期社会法规汇编】。石家庄：河北教育出版社，2014 年,pp.284-296。
[2] 彭秀良 郝文忠(主编)：【民国时期社会法规汇编】。石家庄：河北教育出版社，2014 年,pp.271-275。
[3] 彭秀良 郝文忠(主编)：【民国时期社会法规汇编】。石家庄：河北教育出版社，2014 年,pp.195-198。

		善公益;人事与专门人才调查登记等
1941.12.5	社会部	人民团体组训;社会救济;社会服务;儿童福利;社会保险;劳工福利与职业介绍;社会建设;合作事业;社会运动;社会行政等
1941.12.5	社会部	社会福利部分：社会救济、社会服务、职业指导、社会保险、劳工福利、儿童福利、儿童教育问题、儿童健康问题，及人事管理
1941.12.15	社会部	文化经济、公共救济、生活指导及人事咨询；文化服务、经济服务、公共救济、生活指导和人事咨询五亚类
1944.3.21		人口署，公益署，赈务局，社会简易保险局，劳动司，职业司等

注：本表系笔者根据【民国时期社会法规汇编】相关资料编制而成，特此说明与致谢。

最后，民国社会政策与社会立法历史研究发现，现代法律制度、社会政策法规与专业社会服务体系之间并不一定是和谐一致的，恰恰相反，理想类型的法律制度，现实问题导向的政策法规和作为体制机制系统、综合运作结果的专业社会服务体系之间常常存在巨大差别。例如国民政府首任社会部部长古正纲曾一针见血地指出，“中国若干社会事业，常缺乏完善的体制。

例如，社会救济事业，乃社会行政最重要的工作。在此方面，中国曾有辉煌的历史。但与社会救济的理想比较，却相差甚远。……事实上，今天中国的社会救济事业，极不发达。难民仍然触目皆是，没有衣穿，没有饭吃，与理想相去不知几十万里。英国救济事业有救贫法，中国则乎其后。本人以为，大关键就是没有建立制度”。法律不等于制度[1]。简言之，民国时期社会政策与社会立法取得相当高的成就，但尚未建立现代化社会福利制度。

[1] 谷正纲讲，李新民记：中国社会行政的过去与现在:中国社会学社二十周年纪念会讲词。
《社会建设(重庆)》，1948 年第 1 卷第 7 期，1-3 页。

本研究以 1840-1949 年近代中国百多年“长时段”基督教与中国社会政策、社会立法百年的历史经验研究为主题，首次全面、系统探讨基督教与中国社会政策、社会立法历史关联。首先，基督教与近代中国社会政策、社会立法百多年历史发展阶段可以清晰地划分为 1840-1894 年，1895-1911 年，1912-1927 年，1928-1937 年，1938-1949 年五个不同的历史发展阶段，1840-1894 年是基督教全面进入和“享有领事裁判权的敌对性和破坏性力量”，社会政策、社会服务与社会立法尚处于萌芽状态，基督教基本局限于宗教信仰服务领域中。1895-1911 年是中华民族存亡、危机意识觉醒和主体自觉时代，有识之士和晚清政府实施一系列变法改革措施，试图回应中国社会结构变迁需要。同时，基督教在现代思想理论介绍、西方变法改革评述、鼓吹社会改革、实施社会倡导、提供社会服务和推动社会立法等方面，扮演中西文化中间人、改革变法媒介、沟通传播主体和多种催化剂、促进者和辅助者角色。

更为重要的是，由于基督教已经获得合法性身份和主导性地位，这个时期基督教开始广泛、深入参与中国现代政治、法律、经济、教育、医疗卫生、新闻出版、社会救济与福利服务等现代性制度建设，扮演现代制度建设导师、倡导者与奠基人角色，发挥先行者和指路人作用。社会政策、社会服务与社会立法开始萌芽，中国社会开始形成而且社会政策意义日益显著。

1912-1927 年北京国民政府期间，由于五四新文化运动和 1920 年代“非基督教运动”，基督教和传教士的人员数量、机构数量、经费来源和身份地位发生全面、重大和历史性变化：基督教由主导性地位转变为次要性地位，由导师和主人身份转变为参谋者、咨询者和辅助者，

基督教的身份地位、功能角色与社会影响，由正式体系转变为非正式体系，由外在转为内化，基督教的影响由物质文明为主转变为精神思想文明为主，由宗教信仰扩大到现代制度建设。

中华民国作为现代民族主权国家，中国人作为现代国民的主体性地位已确立，现代化起步。现代社会救济、儿童福利服务、劳工福利与劳动立法等社会福利政策与社会福利立法奠基。

简言之，1912-1927 年间北京国民政府期间，政治斗争、频繁战争、政权更迭、文化启蒙、民族主义、主体意识和现代国家等多种结构性与制度性因素，彻底改变基督教的身份地位。

1928-1937 年既是南京国民政府全国性和平统一发展和现代化制度全面建设黄金时期，又是民国特色现代社会政策与社会立法蓬勃发展的黄金时期，外在、物质、有形和宗教信仰的基督教已“销声匿迹，不见踪影”，社会政策与社会立法，尤其是现代社会福利制度发展本土化、国家化、民族化和文化化发展趋势日益明显，“新生活运动”和政治、法律、经济、福利制度建设现代化方向清晰，中央政府的社会政策、社会服务与社会立法首次开始具有全国性、国家性、社会性和制度化政策涵义，由此拉开中国近代政治、经济、社会、社会福利制度与文化现代化的历史序幕，历史地位重要，为国家发展与福利制度建设奠定多方面基础。

1938-1949 年主要由八年抗日战争和四年解放战争组成，这既是南京国民政府社会政策与社会立法鼎盛时期，又是政治、法律、经济、社会福利与文化制度现代化程度最高阶段，国民政府基本上在政治、军事、法律、经济、社会和文化领域中均初步实现现代化政策目标。具体来说，在社会政策与社会立法领域尤其是在现代社会福利制度建设领域基本实现现代化。这种社会福利制度现代化既体现在社会福利与社会政策等价值理念上，又体现在社会政策与社会立法活动中，还体现在国家责任承担、福利财政、社会服务体系和社工人才培养等领域。最为重要的是，抗日战争与解放战争，尤其是抗日战争胜利后联合国善后救济总署的工作，不仅将民国时期社会政策与社会立法现代化进程推向历史高峰，而且构建以社会政策、社会服务、社会工作专业队伍、社会立法、社会行政管理等为主要范围内容的现代社会福利制度，儿童福利、社会救济、职工福利与劳动立法、教育政策与教育立法，医疗卫生政策与立法，残障康复政策与服务体系，社会合作与城乡社区发展等达到空前程度，处于世界各国前列。

其次，1840-1949 年中国“长时段”基督教与中国社会政策、社会立法百年历史经验研究发现：社会政策的本质属性是“社会福利政策”，社会立法的本质属性是“社会福利立法”，社会现代化的主体、精髓和实质，尤其是社会现代化的永恒历史主题是社会福利制度现代化。

因为在一个现代开放、多元、民主、动态发展、高风险的社会处境中，现代社会福利制度是人类文明迄今为主最伟大的制度性发明，是回应社会需要，解决社会问题和改善生活质量最佳的制度性安排，而且现代社会福利制度本质属性是“中性的、工具性和结构功能性的”[1]：即只要社会步入社会现代化之路，必须建立健全现代社会福利制度，福利制度现代化是规律。

例如，民国二年(1913 年)，北京国民政府国会宪法起草委员会拟定的《天坛宪法菜案》在前言中明确规定，“中华民国宪法会议，为发扬国光，巩固国圉，增进社会之福利，拥护人道之尊严，制兹宪法”，增进社会的总体性福利是现代国家发展与制度建设的最高政策目标。1923 年北京国民政府的《中华民国宪法》前言，重申增进社会福利，拥护人道尊严的目标。1946 年 12 月 25 日南京国民政府国民大会通过的《中华民国宪法》明确规定，“为巩固国权，保障民权，奠定社会安宁，增进人民福利，制定本宪法”，增进人民福利成为宪政最高目标。《宪法》四十八条规定总统应于就职时宣誓，誓词如左：“余谨以至诚，向全国人民宣誓，余必遵守宪法，尽忠职务，增进人民福利，保卫国家，无负国民付托。如违誓言，愿受国家严厉之制裁。谨誓”。由此可见，发展社会福利制度，增进人民福利是国家发展最高目标[2]。简言之，现代社会政策、社会服务、社会立法与宪法、宪政的共同目标是社会福利制度建设。

第三，1840-1949 年中国基督教与中国社会政策、社会立法百多年的历史经验研究发现：社会政策与社会立法是现代社会历史产物，是法制现代化的必然产物。一般来说，社会法通常处于现代法律制度框架的最高层次，典型反映法律制度现代化与社会福利制度法治化程度。更为重要的是，近代中国社会政策、社会立法百年历史经验研究发现：战争是促进社会政策、社会立法与社会福利制度发展的最重要社会因素。因为战争需要社会组织动员，需要身强力壮和体格健康的士兵，需要国家统一分配紧缺的社会资源，需要雄厚、现代的经济生产体系，需要高度中央集权的国家计划和分配体系，需要全国公民的团结一致、集体主义和社会合作，需要现代的价值理念、国家发展目标、社会政策框架与社会服务体系，需要全体国民奉献[3]。

[1] (美)威廉姆 H.怀特科等，解俊杰译：【当今世界的社会福利】。北京：法律出版社，2003。
[2] 陈荷夫(编)：【中国宪法类编】。北京：中国社会科学出版社，1980, p.389; p.404; pp.425-430。
[3] (英)R. M. Titmuss 著，刘继同校：战争和社会政策。社会工作，2018 年 2 期。

简言之，中国历史发展经验证明：战争是社会政策与社会立法最主要影响因素的客观规律。

第四，1840-1949 年近代中国基督教与社会政策、社会立法百多年历史经验研究发现：基督教与近代中国社会政策、社会立法的历史经验丰富，历史教训深刻，历史启迪引人深思。例如，国家发展与社会发展的目标是什么？为什么政治发展、国家强大、经济发展和科学技术发展都是工具、手段性的，社会发展、全人发展、生活福利和社会福利制度才是最终目标？现代社会福利制度建设"核心技术"是什么？是现代价值观，社会福利理论，还是体制机制？为什么频繁政权更迭和高频次的政治运动既无益于经济发展，又无益于社会总体福利提高？为什么那些如何将理想类型的福利法律，宏观取向的社会政策与社会立法，转变为个性化与专业化社会服务的"社会政策过程、社会立法过程与社会服务过程"至关重要，最为关键？为什么民国时期经济发展水平偏低，但国民政府社会政策、社会立法与社会福利制度发达？历史和社会救济、社会保险、社会保障、社会服务与社会福利制度发展规律提供了最佳答案！

第五，基督教与近代中国百多年社会政策、社会立法历史影响的历史经验、教训发现，意识提升、政策倡导、科学观念、知识传播、技术方法、组织发展、社会服务、社会运动等都是外在的、客观的、物质性的和表面性的，最深远和最成功的影响是对思维方式的改变。因为每个人的思维方式都是特定文化习惯和社会习俗长期塑造、建构的社会文化结果，一旦形成难以改变。中外历史经验证明，只有价值观内化和观念态度改变，才是最具革命性影响。

（本文系刘继同教授主持国家社会科学基金重点项目(15ASH008)《中国特色现代社会福利体系建构研究》研究阶段性成果，特此说明与致谢。）

论西方现代政治思想的新教根基

程波（吉林大学）

摘要：新教与天主教的本质差异在于路德所开创的福音范式与律法范式的对立，而福音范式的实质则是神学自律基础上的福音自由，新教意识形态便在福音自由之名下获致了一种自由的信仰表现形式。从而，福音范式的新教意识形态作为传统到现代意识形态的中介环节和过渡形式，以宗教和福音的职能分离的理论成果率先开启了西方政治思想世俗化的现代趋势的第一步，而通过从消极服从到积极反抗的革命意识转向、从反抗义务到反抗权利的世俗化转换的理论发展，加尔文主义在福音自由的激进发展中进一步推进和促成了西方政治思想世俗化的现代转向。因此，福音范式的新教政治神学及加尔文主义的激进政治思想一起是西方现代政治思想的一个重要的理论根基。

关键词： 世俗化 新教 西方现代政治思想 福音范式 反抗。

西方现代思想的开端和基础无疑是多元和复杂的，其中政治思想表现尤为明显，既有传统的天主教元素，又有新兴的人文主义思潮及宗教改革思想的基底。其中，新教意识形态作为从传统文化（天主教意识形态）到现代文化（世俗意识形态）的过渡形式和转型文化，有着不可或缺而又至关重要的地位和影响。尤其是新教以福音自由为名使得基督教文化获致一种自由的信仰表达形式，从教会到教派，从教派到运动，在与现代主义有着孕育、催生和调适、顺应等千丝万缕的关联前提下呈现出繁多又迥异的理论成果及宗教实践，可以说正是新教自身的理论特性造成了研究西方现代政治思想的新教因素的困难性与必要性。因此，本文从厘清路德神学与加尔文神学、路德主义与加尔文主义之间的一致与差异出发，试图勾勒出新教政治神学与西方现代政治思想之间存有的历史意义和逻辑关联。

一、宗教与政治的职能分离

作为宗教改革思想开端和源头的路德神学，其所开创的福音范式作为新教的统一标志在神学实践上实现了宗教与政治的职能分离。而新教意识形态构成了从传统天主

教意识形态到世俗化的现代意识形态的过渡形式和准备阶段，宗教与政治的职能分离的理论成果作为中介环节，既摧毁了宗教与政治相混淆的传统神学形式，又以神学形式促成了宗教与政治相分离的现代世俗形式。

新教作为天主教的革新方及对立面，本质区别就在于路德所开创的福音范式，从而无论在理论上还是在实践上福音范式的新教与律法范式的天主教区别开来。就其实质而言，福音范式意味着一种新的信仰表现形式——神学自律基础上的福音自由。首先，福音范式创造了一种新的神学教义，从而区别开天主教，提供了一种新的基督教的解释模式。路德把对上帝的认识区别为一般的认识和具体的认识并对立起来，前者指人们通过理性之光被赋予了对上帝的一般认识，后者指道出了上帝是什么以及上帝为我们所做的认识，这构成对上帝的真正认识。相对应的，他把两种途径获得的神学类型对立起来，一般的认识获得的是荣耀神学，经院哲学中的自然神学和神恩协作说隶属于此，这是把人上升到上帝高度的以人类为中心的神学形态，而具体的认识获得的是十字架神学，是籍着钉在十字架上的基督去认识“隐藏于苦难中的上帝”，这是“让上帝成为上帝”的以上帝为中心的神学形态。“路德明确地声明，他的教义以上帝为中心论的特性是其真理性的标准。他的教义由于让上帝做上帝，颂扬上帝之名以及把荣耀给上帝而不给人而被证明是真理。”[1]由此，区别开天主教哲学与神学相统一的解释模式，新教开辟了一条神学与哲学相分离的解释模式。其次，福音范式开创了一种新的神学思维，从而有别于天主教指明了一种新的救赎道路。十字架神学揭示了人与上帝的本性及关系的新认识。“唯有基督”是“为我的”上帝观，上帝藉着基督主动与人建立起直接的关系，其中上帝的工作是实质，而不是人的作为，神人得以建立关系的基础在于上帝自身，这是一种神本主义的神学思维。“唯有基督”是“虚己”的人性观，否定了人认识上帝的一切途径和乐观立场，面对上帝的主动作为只有意识到人全然败坏的罪行和无能，并在倒空自己和“虚己”的前提下回归信仰之途，这是一种虚无主义、悲观主义的人性立场。由此，“为我的”上帝指向一条从人的生存向度出发显明上帝的救赎意义的结构图示：①“唯有恩典”，恩典不是天主教所指的超自然的实体，而是上帝对人的态度，上帝藉着基督把恩典白白赐予人，宣布罪人为义人，这白白的恩典是人类不配得和非赚取的神圣恩宠；②“唯有信仰”，人与上帝建立公义关系的称义方式不是天主教所指的因行称义，而是因信称义，信仰是圣灵在人里面所作的工作，信仰基督及信靠上帝之应许从而信心将灵魂与基督联合、将信徒联合“在基督里”；③“异已的义”，与天主教所指内在的义不同，“法律式称义”表明白白赐予人的上帝之义是上帝归算于而是授予信徒的，对信徒而言上帝之义是外在的而不是内在的，“在基督里”的新创造的因信称义结果表明一个信徒“同时是义人，同时是罪人”。再次，福音范式开辟了一条新的教会模式，从而与罗马教会分庭抗礼，展示出一种新的教会实践生活。路德的称义理论实现了从律法向福音的范式转换，从而新教的福音范式与天主教的律法范式相对立，福音范式的教会与律法范式的教会相对抗。依据因信称义理论，路德提供了一种功能性的教会定义，真正

[1]保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，上海：译林出版社，1998 年，第 114-115 页。

的教会是宣讲上帝之道的地方，教会只是以上帝的名义集结的信徒团契，从而以神学的延续性否定了从历史的延续性出发的教会观及罗马教会。这种福音教会揭示出一种既个体性又群体性的教会思维，既有上帝藉着基督与人建立起直接性、个体性的关系维度，又有教会作为基督的神圣身体的群体性、教会性的关系维度，这是新教自由变动的本质原因。由此，路德主要做了两方面的教会革新：一是简化圣礼的教会实践变革，圣礼的功能在于通过聆听上帝之道信徒坚定对上帝应许的信心，圣礼的标准在于上帝的赦罪应许和基督设立的外在记号，从而新教简化为洗礼和圣餐两种圣礼，有别于天主教的七大圣礼；二是"人人皆祭司"的教会制度变革，基督作为祭司和君主是教会的首领，基督徒唯独信心分享了基督的祭司职分和君主职分，神职人员与平信徒的唯一区别在于功能和工作，牧师是受上帝的召呼被拣选出来承担职务的，从而新教依从"人人皆祭司"的属灵平等原则与当地的政治现实相结合而建立起主教制、长老制等教会建制，与在"两个阶层"理论下教皇至上的天主教教阶制度对立起来。由此，新教意识形态反映了一种新的自由、平等的教会实践生活，以"宗教外衣"的形式反映了早期资产阶级自由平等的革命诉求。

最后，福音范式在实践上开创了一种新的政治神学，从而打破了政教二元的统一政治格局，开启了一种新的政治实践。福音范式的神学革命及教会变革引发了世俗统治正当性的政治神学问题，路德从福音教会出发提出了"两个国度"的政治神学来取代天主教"两把剑"的政治神学，正是教权高于王权、教皇高于皇帝的"两把剑"理论建构起西方中世纪独特的政教二元的统一政治格局。路德认为，上帝建立并统治着两个国度——一个是用律法管辖的行使世俗职能的世俗的国度，而一个是福音管辖的行使属灵职能的上帝的国度，这两个国度作为上帝对罪恶世界管制的两个层面是相互区别的而不是相互对立的。以真基督徒为标准，人类被区分为两部分——一部分属于上帝之国，一部分属于属世之国，因为真基督徒是不需要世俗统治和律法的，律法是惩罚恶人和保护义人的，所以在真基督徒太少的前提下两个国度都是必须的。但因因信称义的结果是人同时是义人又是罪人而有称义与成圣的区分，所以实际上所有基督徒同时生活在两个国度中，同时受到两个国度的管治。上帝管理教会是通过福音借着圣灵，而上帝管治世界则是借着刀剑和法律，那么教会的属灵权柄是归导性的，关注的是人的灵魂，而国家的属世权柄是强制性的，关注的是人的身体与财产。因此，两个国度都是神的意志的体现，是神的创造、命令和作为，在此前提下两个国度在职能、权力上是相互区分的，是各有明确权限而不得彼此僭越的。因此，天主教"两把剑"的政治神学造成了以教会自由为名的宗教与政治相混淆的政治结构，而新教"两个国度"的政治神学的革命之处正在于以福音自由为名实现了宗教（福音）与政治之间职能、权限分离。由此，在宗教与政治职能分离的前提下新教政治神学开启了新教世俗化的政治实践：①世俗权威的神圣性。世俗之国的世俗权威及世俗秩序是上帝建立和赐予的，君主、贵族和官员被赋予强制性权力（刀剑和法律）来管治世界和实现和平，君主和官员作为神的工具（面具）以权柄来服事上帝，正如其他基督徒以其他世俗工作来服事上帝一样，从而肯定了封建等级秩序。"在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出

于神的，凡掌权的都是神所命的”[1]《罗马书》经文“成为有关整个宗教改革时代政治生活的基础”[2]，这种“君权神授”理论肯定了世俗权威的神圣性以及基督徒对世俗权威的服从义务；②世俗权威的独立性。“两个国度”的政治神学表达了路德“凯撒的物当归给凯撒；神的物当归给神”[3]的分权思想，从而路德宗走上了扩大君主权力的国王兼教宗制而实现了世俗权威的独立性、自主性，顺应了 16 世纪王权和世俗权力兴起的时代需求；③世俗权威的有限性。区分亦是限定，世俗权威的权限止于福音（天堂和灵魂），武力和法律止于人的信仰和灵魂。因为福音是归导性的，人的信仰问题是教会的属灵职责，政府不得越权侵犯上帝之国。如若君主不义，尤其是危害到福音自由，路德引用“顺从神，不顺从人，是应当的” [5][4]圣经经文作为应对暴君之策，即面对暴君，作为基督徒的臣民应该既不服从也不积极反抗。在政治层面上肯定信仰问题是非强制性的，这种消极的信仰自由成为了新教反抗理论的理论渊薮。

由于缺乏天主教他律的教会权威的统一性根基，就宪制的宗教改革而言，福音范式从改革伊始便出现了两种神学方法和改革传统，除了福音范式开创者路德神学以外，还有作为改革宗的基本范式的加尔文神学，这是茨温利的人文主义改革传统（改革宗的独立源头）与福音范式相结合的综合产物和独特形式。路德神学倾向于个人灵性和私人道德，而相比之下，加尔文神学的优势在于实践主义的宗教精神、组织性强的教会形式以及适应资本主义精神的宗教观念，从而改革宗以统一明确的教会形式和委身世界的世俗行为主义而成为了宗教改革运动的新中心和主力军。就政治神学而言，加尔文在“两个国度”的基础上探讨了教会与国家之间相互区别而又相互补充的关系——“地方官员与牧师都是同一位上帝的器皿与仆人，受托同一使命，只是其行动的范围与方式有分别。”[5]国家与教会的权力是互补的，地方官员与牧师的责任是彼此补足的，但地方官员以强制权力施行政治权柄包括维持政治和教会的秩序以及维护和教导正统教义，并赋予地方官员以福音律法对政治环境的运用功能，而牧师依凭教导的属灵权柄来推广德行。加尔文面对政治现实妥协地承认了三种政体形式（君主政体、贵族政体和民主政体）的合法性，由上帝所命的任何形式的世俗政权与真教会之间都是互相一致的，既便站在人文主义立场他更倾向于一个贵族政治与民主政治的合一制度，一个有选举权、代表制和共和政体的宪政主义政府。加尔文面对政治权威一直采取消极的政治服从理论和不抵抗学说，既便其“两个例外”在加尔文主义的发展危机下演变为革命理论的思想源头。

[1]马丁·路德、约翰·加尔文：《论政府》，吴玲玲译，贵阳：贵州人民出版社，2004 年，第 4 页。

[2]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 17 页。
[3]马丁·路德、约翰·加尔文：《论政府》，吴玲玲译，贵阳：贵州人民出版社，2004 年，第 28 页。

[4]马丁·路德、约翰·加尔文：《论政府》，吴玲玲译，贵阳：贵州人民出版社，2004 年，第 28 页。

[5]阿利斯特·麦格拉思：《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 225 页。

总之，福音范式的新教政治神学以神学形式实现了西方现代政治所需的宗教与政治的职能分离，开启了西方政治世俗化的现代趋势的第一步，而西方现代政治以哲学取代神学的世俗化进程最终实现了政教分离的现代原则。国家与教会拥有不同的职能和权限，前者管辖此生的、外在的公民利益，后者管辖来世的、内在的灵魂拯救，两者是绝对分离的，分离的前提进一步推导出宗教自由和宗教宽容等世俗主义的宗教政策，这些构成了西方现代政治的前提。但是，福音范式的新教政治神学的根本目的在于福音自由，福音自由的激进发展促使了加尔文主义进一步实现了从消极服从到积极反抗的革命意识转向、从反抗义务到反抗权利的世俗化转换。

二、从消极服从到积极反抗

在宗教改革运动的古典时期，改教者基本都秉持消极的政治服从理论和不抵抗学说，以便新教理论能得到当局政治权威的鼎力支持。但新教地区或新教势力一旦建立起来，必先遭致天主教及其地区的反扑和镇压，新教改革成败悬于一线，福音自由受到世俗威胁，路德和加尔文都曾有过暧昧的言语和含糊的立场，他们的只言片语成为追随者提出反抗和革命理论的有力证据。

福音范式是神学自律基础上的一种文化解释模式和宗教文化形式，从而新教意识形态在福音范式的根基下可以与各种世俗理论进行自由结合。由此，新教政治神学基于福音范式在福音自由的激进发展中进一步综合了当时的法理学、政治学等世俗理论来形成反抗理论。一方面，从路德与路德主义来看，反对以皇帝为首的天主教联盟的新教军事联盟和军事抵抗皇帝的合法性问题在 1529 年以后成为新教意识形态的首要问题。一方从德国帝国制度的观点、现实政治的封建和各邦自主独立主义的理论出发形成了有关反抗的黑森派立宪主义理论，另一方从私法的修正理论（即某些情况使用暴力不一定构成伤害）作为立论基础来论证以武力击退非正义之武力的合法性，以及把宗教法规里反抗不公正的法官的合法性运用到论证在信仰问题上对越权皇帝抵抗的合法性，布吕克所形成的萨克森法学家的私法理论在路德和梅兰希顿那儿都得到体现。总体而言，私法理论的激进意义——即暗示了个人、平民有合法地反抗和从事政治暴力活动的可能性——被避开而明文否定了，双方都维护下级行政长官合法地反抗越权、邪恶的上级行政长官的激进立场。因此，从新教反抗理论渊薮来看，“是路德而非加尔文首先把积极抵抗的概念引进了关于‘行政长官制度’改革的政治理论中”[7][1]，而此时的加尔文主义者“提出的赞成反抗的基本论据主要是重复我们已经分析过的路德教派的立宪主义反抗学说”[2]。从福音自由的根本目的出发，1555 年《奥格斯堡和约》以“教随国定”的宗教原则确保了路德宗及其地区的合法地位，而未列入加尔文宗，反抗的政治神

[1]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 220 页。

[2]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 223 页。

学任务就由路德主义转到非法的加尔文主义那儿。

另一方面，从加尔文与加尔文主义来看，加尔文的“两个例外”助长了加尔文主义积极抵抗的可能趋势。加尔文认为，一个例外是对统治者的服从不应当“使我们偏离对神的服从，因为所有国王的意愿都应该受神的意志支配”，而另一个例外是人民抵抗的可能，“倘若万民‘要求得到神的帮助’，神的反应有时候可能是‘在其仆人之中’培养‘公开的复仇者’，‘以他的谕令’武装他们，‘要他们去惩罚邪恶的政府，并解救不公正地备受种种压迫的万民脱离水深火热的灾难’”[1]。加尔文晚年曾把私法论点的暗示发挥成反抗暴君理论，认为君王若贬损神的荣耀或权利就不配为君王、不再拥有君王的权力。汲取于加尔文政治思想的革命潜力，加尔文主义在多种源头的发展之下逐渐形成了两派反抗观点：“一方面大陆上的加尔文主义者往往满足于重申比较谨慎的关于下级行政长官进行反抗的学说，另一方面，苏格兰和英格兰的革命者则开始利用私法论点的比较个人主义和比较激进的平民主义的推论”[2]。诺克斯、波内特和古德曼提出了民众革命理论，从统治者是神所命出发，通过限定统治者的职责和权力有限性来规定未能履行这些职责的统治者为暴君，在暴君和神的正义的矛盾中以暴君不再是神所命的公职人员的方式赋予了反抗暴君的合法性义务，无论是从私法理论还是从圣约概念出发把反抗人群扩展至全体民众而把反抗权力赋予每个人，从而民众革命的正当性第一次被正式提出来。在新教地区，积极反抗和民众革命的政治理论从属于神学目的，从捍卫福音真理和增进神的荣耀的宗教目的出发反抗是一种宗教义务。

三、从反抗义务到反抗权利

但是，反抗的合法性是一种宗教责任，即承诺维护神的律法为基础的宗教责任，加尔文主义在法国的激进发展将促成政治反抗从宗教责任到道义权利的现代转变，实现了政治理论的世俗化转向，从而反抗作为权利的现代政治概念塑造了现代革命意识形态。

关于反抗的近代理论是 16 世纪下半叶法国宗教战争期间的胡格诺派首先明确阐明的。胡格诺派的发展处境决定了法国加尔文主义把民众革命理论与立宪主义主流思想结合起来，政治观点出现了从宗教目的到政治目的、从神学到世俗理论的世俗化转向。不单综合了路德的反抗思想,胡格诺派还综合了中世纪晚期的公会议主义思想、罗马法研究和人文主义观点。16 世纪中叶的法国是个理论复杂体，既有天主教反宗教运动的托马斯主义的立宪主义思想，又有加尔文主义的立宪主义思想，还包括超越宗教而实现政治统一性的人文主义、立宪主义和世俗理论，这些最终都汇入到胡格诺派的革命

[1]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 204-205 页。

[2]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 224 页。

理论。

作为少数派的胡格诺派对法国宗教大一统的破坏事实推动了政治思想的世俗化趋势，政治与神学的学科分离并作为一门独立的学科成为现代政治思想新的起点和基础。1572 年圣巴塞罗谬节的大屠杀之后法国当局的高压镇压导致了胡格诺派从良心自由转向激进反抗，新任务是"构造一种能够捍卫以信仰为由进行反抗的合法性的意识形态"和"推出一种更具立宪主义性质而较少纯宗派性质的反抗意识形态"[1]。因而，胡格诺派的反抗理论形成了独特形式——"强调他们有进行积极反抗的权利"但又"强调他们号召反抗的局限性、立宪主义性质和本质上的防御性"[2]，从新教神学性基础转向经院哲学和罗马法传统的激进立宪主义的政治性基础，从合法社会的起源和性质的新教神意传统转向经院哲学概念，从合法国家的建立过程的圣约概念转向世俗性的契约概念，这样反抗理论从宗教性的圣约概念转向政治性的契约概念，反抗形式实现了从宗教责任到道义权利的世俗化转向。这样，胡格诺派摒弃了苏格兰激进的平民革命理论而通过诉诸成文法和自然法发展了一个虽不是民众主权理论、但更激进的代议制主权的反抗理论。"因此，胡格诺教派的立场的本质是：行政长官和民众的代表拥有以武力反抗专制政府的道义权利，这个权利的基础是握有主权的民众把国家视为保障和增进自身福利的手段的一种与生俱来的天赋权利。"[13]357[3]

胡格诺派的政治理论作为政治世俗化的重要中间环节对现代政治思想产生了两方面的影响：一方面"反抗暴君论"里的权力有限、人民主权、天赋自由以及反抗暴政的权利等思想不仅为加尔文主义的进一步激进发展、而且为 17 世纪的自由立宪主义提供了理论准备和概念基础；而另一方面胡格诺派所提供的以世俗性理论为基础的政治学说标志着新教政治思想的转向，但胡格诺派在立宪主义的基础上把反抗的人道权利和宗教责任统一起来、把代议制主权作为核心，这些相对保守和宗教的理论残余将在加尔文主义的激进发展中剔除出去，从而提供一种完全世俗的、彻底民粹的反抗权利论。诺克斯的民众革命理论和胡格诺派的世俗立宪主义的结合型态在布坎南那儿得到体现，从诺克斯的圣约概念转向纯世俗的契约概念成为布坎南及在苏格兰的加尔文主义之政治思想的新起点。布坎南以经院哲学的方法从人的自然状态开始论证政治社会的应然状态，以世俗性根基而不是宗教性根基阐释了加尔文主义关于民众主权的反抗权利理论。政治学不是神学，是专门谈论权利概念而非宗教责任的，政治学应该从神学和法学的领域中解放出来，并以政治学的独立主题恢复神学、法学和哲学的固有位置，布坎南政治学的理论建设标志了加尔文主义的政治世俗化转向。布坎南的民众主权理论，

[1]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 329-320 页。

[2]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 325 页。

[3]斯金纳：《现代政治思想的基础》（下卷），奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011 年，第 357 页。

作为纯世俗和民粹主义而不是宗教性的学说，为 17 世纪立宪主义反对 16 世纪末专制主义奠定了理论基础。

总之，福音范式的新教意识形态作为传统到现代意识形态的中介环节和过渡形式，以宗教和政治的职能分离的理论成果率先开启了西方政治思想世俗化的现代趋势，而通过从消极服从到积极反抗的革命意识转向、从反抗义务到反抗权利的世俗化转换的理论发展，加尔文主义在福音自由的激进发展中进一步推进和促成了西方政治思想世俗化的转向。因此，福音范式的新教政治神学及加尔文主义的激进政治思想一起构成了从文艺复兴的马基雅维利到启蒙哲学的霍布斯和洛克这一现代政治哲学第一次浪潮不可或缺的中间环节，是西方现代政治思想的一个重要的理论根基。

近代历史背景下传教士不同传教路线的比较探讨——以李提摩太和戴德生为例

刘爱新（独立学者）

引言

近代以来更正教开始不断叩击中国大门，把福音传入古老的中华帝国。当时的中国正处于激烈的社会动荡中，古老的中华帝国日渐没落，而新兴的西方资本主义列强虎视眈眈，中国遭遇"千年未有之大变局"（李鸿章语）。1842 年《南京条约》的签订，标志着中国开始沦为半殖民地半封建社会，西方国家在中国沿海部分城市获得了一些特权，传教士们也借此在中国沿海城市站稳了脚跟。到 1860 年《北京条约》的签订，让中国更深地沦为半殖民地，同时传教士也获得了极大的特权——在中国内地自由传教、建堂的权利。但这也进一步激起中国人对洋人对基督教的仇恨（太平天国叛乱是另一个刺激因素）。

传教士所带来的基督教对古老的中国来说是一种异质文明，势必和中国本土文化发生激烈的碰撞。为此很多来华的传教士根据这些文化处境探索出了很多传教手段和策略。在这些传教士当中，戴德生和李提摩太这两位颇具代表性。他们都是英国人，他们都是在 19 世纪后半叶来到中国，他们来华传教前前后后都持续长达半个世纪之久，可以说他们是把自己的毕生精力奉献给了中国，并且他们各自也都取得了丰硕的成果。因此，他们也就成为中国教会历史上的重量级人物，也成为世界传教历史上的标杆性人物。

对于他们所采取的不同传教路线，也曾引发诸多讨论和争议。李提摩太和戴德生不同的传教路线，代表了他们不同的神学取向，也代表了他们面对不同传教群体所采取的不同处境化策略。本文拟通过探讨这两位西方传教士来华传教的历程，归纳总结他们各自不同的传教路线和策略之特点，并挖掘其背后的神学动因和传教异象。

一、戴德生的传教路线

戴德生（Hudson Taylor）是英国人，生于 1832 年，1854 年到达中国上海，开始

在沿海地区布道传福音；1865 年建立中国内地会（因为有 1860 年《北京条约》的保障，西方传教士可以到内地自由传教），1905 年病逝于湖南长沙。

1.1 戴德生对华传教事工概述

戴德生来华前几年基本上是在沿海条约口岸城市开展传教工作的，往往是采用街头布道法，向人分发单张宣讲福音信息，还开办药房医院接触当地人。戴德生发现了医疗传教的价值，外出布道还随身携带药品和医疗器械，借此在当地打开传道之门。但真正让戴德生青史留名的是他后来所创办的中国内地会这样一个传教机构。

1865 年中国内地会正式成立，第二年戴德生就第一批内地会传教士重返中国，开始新的布道征程。有人把内地会第一阶段（1865—1875）称作为扎根时期，第二阶段（1875-1885）为内地拓荒时期，第三阶段（1885-1985）为国际化时期段，第四阶段（1895-1905）为世代交替时期。自从内地会成立的那一刻起，戴德生的名字就紧紧地和内地会绑在了一起，他的信心、他的毅力、他对灵魂火热的爱深深地印在内地会的各项事工中。到 19 世纪结束的时候，中国内地会已经深入内地十五个身份（除直隶和湖南）建立了驻留地。到戴德生去世前（1905 年），内地会传教士已经进入了湖南。

1.2 戴德生传教事工路线的特点

第一，拯救灵魂是传教的最大动因，对救灵魂有着强烈的负担。戴德生对传教怀有一种迫不及待的使命感。要马上行动，赶快去抢救灵魂，而不能等到神学毕业。比如，在戴德生的传记里提到这样一件事，在戴德生向中国传道会差派委员会提出申请后的三个星期都过去了，戴德生还未接到回应的通知。当时戴德生还在学习医学，他的老师很想让戴德生留下来，并尽力劝他多待一年，好完成外科手术的考试。但戴德生的意志已决，他宁愿放弃学业也要尽快去中国传教抢救灵魂。他说：“如果我付出时间和代价去完成医学位或手术医生资格期间，我能为神所用，带领可怜的中国人来到耶稣跟前——那在那永恒的世代里将更加可贵！”[1]

戴德生来华早期他的一位同工不慎落水，附近渔民却见死不救，并漫天要价。戴德生非常悲痛，他由此现象联系到传福音救灵魂工作的迫切性：“对我而言，这是极其悲惨的事，但也有很重要的意义，因为在它背后，隐藏着一个更令人悲哀的事实。那些渔夫是否应该为这人的死负责呢？他们有拯救他的工具，可是他们不用！当然他们都是难辞其咎。然而，在我们定他们的罪之前，先想想先知拿单的回答：你就是那人！不愿去拯救人的身体，是否就是硬心和恶毒呢？那么，若不顾灵魂的灭亡，罪岂不更大了吗？凡象该隐般说：‘我岂是看守我兄弟的么？’他将受极重的刑罚。耶稣基督命令你，命令我，去到地极，把福音传给万民听。”[2]由此可见，戴德生有着强烈爱灵魂的迫

[1] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P34
[2] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P89

切心肠。

第二，注重基要真理的传扬，注重对信徒灵命的栽培。既然拯救灵魂是传教首当其冲的头号使命，只有基督才能拯救人的灵魂，那么就当直接传讲救恩的福音信息。戴德生背井离乡，经历艰险的风浪，走过半个地球，才来到古老的中国，他是带着使命而来的。他相信中国人走迷了路，而且千千万万人正在毫无希望之中走向灭亡。他强烈地要为中国人带来真理的信息，因为只有基督才能拯救人的灵魂。在戴德生传教生涯，他很看重基要信仰的传扬和栽培。戴德生在上海的时候遇到一个事情，一位邻居因霍乱去世，之后他就特别注重宣讲悔改和救恩的道理，与时间赛跑抢救灵魂。他直接向众人宣讲："耶稣为你们死了，叫你们的罪得赎。你们中间谁曾经向神祈祷，要他赦免你的罪？"他停了一刻，没有想到有人会回答他，但里面有一个年轻的厨子却回答道："我有。"[1]

第三，对传教士的资质看重属灵素质而非普通学识。戴德生认为传教士应当超越宗派，不一定要需要很高的学历。这和当时的西方观念不一样。西方传统的看法是，要到古老的中国传教，要有很高的学识，传教士要成为学者。但戴德生却认为，爱灵魂的心更重要。比如，戴德生刚建立中国内地会时，在甄选第一批传教士时他挑选的标准就和一般传教团体不一样。英行教会（CMS）及伦敦会派遣的人都先要按立为牧师，最好是大学毕业。但戴德生不在这些教会里寻找人选。他要找聪明的和受过良好教育的人，不论男女，但最重要是其属灵质素。因此，一些少受正式教育的人，还是有机会被选上的。戴德生认为"最重要的属灵质素是对神的信实绝不疑惑，并且能够和甘愿地去相信他"[2]。（第 24 章）

第四，对传教士强调信心生活。中国内地会的传教士没有固定的薪金，只信靠主的供应。内地会不会进行募捐，也不设收捐站；捐献者的名单亦不公布。但捐献者将收到一份注明日期和编号的收据，可与列出之奉献数目参照比较，然后再对照每年印行之收支报告表。完全仰望神供应，完全信心。奉献收入是一起分配的，不是给个人的，同工同酬原则，按照生活需要分配。不对外募款，更不贷款；有需要不向人讲筹款，只向神讲，仰望神的供应。可以说，中国内地会是一个信心差会。1888 年 1 月，内地会已然大大扩展了。戴德生在他的新年信息中说："我们永不要忘记，我们既不求于人，就必须继续仰望神。我们收到的每一笔奉献，都是神所赐予和引导的，给我们带来属灵的鼓舞。这正是使我们的工作特别蒙福的原因了，也使我们更多的倚靠他。我们即使满身是口，也不足以表达我们对他的赞美。"[3]

第五，很注重文化处境，强调传教士一定要尊重中国的文化，在一般（不违背基本真理）的文化习俗和生活方式上尽量和中国人认同，做到福音对中国人的"道成肉

[1] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P68
[2] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P125
[3] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P219

身"，即**住在中国人中间，生活水平尽可能接近当地人。**戴德生为内地会制定的会规中有一条是："为了对中国人民表示尊重，内地会的传教士均穿着中国服装，在中国式的房子内崇拜——而非象宁波一样的西式教室。"[1]戴德生本人更是力求"中国化"，他穿着中国衣服，使用筷子，吃着和中国人一样的食物，居住着和中国人一样的房子，为的就是能获得中国普通民众在文化上的认同，去掉基督教是"洋教"的面孔。

当时就有人发现，"传教士的洋服、洋车、教堂的欧式建筑，或者种种与基督教有关的外国事物，对于在华人当中传播真理产生很大的拦阻"[2]，因此，戴德生对同工们语重心长地说："我们面对的是一个古老的民族，他们对千百年来的风俗和习惯有特别的偏爱。这种偏爱并非无因的，因为谁都会对所认识的人和事有更多的认同，并且认定他们的风俗习惯是必须的，这都是气候、物产及社会形态的产品。"[3]戴德生以此力图取得中国人的信任和亲近，力图除去中国人看基督教是"洋教"的偏见。这样才能更好地向中国人传福音。他说："在不违反真理的大前提下，让我们把自己中国化，尽我们所能去拯救灵魂。我们换上他们的服装，学习他们的语言，效法他们的习惯，甚至在健康及体质许可的情形下吃用他们的饮食。我们住在他们的房子里，不需改换房子的外观；除非是为了健康及工作效能的需要，屋内的陈设也保持下来。"[4]通过这样的实践，他发现这一招还很有效果："现在的经验证明我们这样做是有利的，正在影响着周围的中国人，而这种影响不是别的方法可以达致。我们每天和他们接触，不住在一处，而是在多处的地方；我们看到他们或多或少地受到圣灵的引领，并因着在他们当中工作的人虔诚和恳切的态度，而受到感染。当然难免引起不便和麻烦，例如在饮食习惯上，便要不用刀叉、杯碟，而改用筷子、汤匙和大碗。"[5]戴德生他相信若要使中国人归主，传教士一定要了解和尊重他们悠久的文化，为此传教士要付出文化和生活上一些代价。

第六，注重本色化工作，培育本地同工，中国事工最终要由本地人促进。内地会总部设立在中国，传教士人在中国，最知中国的需要。英国那边的负责人只负责征召传教士，不能插手干涉中国事工。内地会也不建立自己的宗派，他们开荒布道不是建立自己的帝国、自己的山头，而是真正建立神的教会，由当地人负责牧养的本色化教会。戴德生和内地会的这种开阔的胸襟是非常值得钦佩的。可以说，中国内地会为中国教会的本色化开了一个好头。戴德生期待的是："我们盼望见到成为基督徒的中国人——既是真正的基督徒，也是地道的中国人。我们盼望看到中国人担当教牧，管理中国教会和中国的基督徒，在他们乡士的中国式建筑物内，穿着本土的衣服，又用本地的言语，敬拜真神上帝。"[6]

[1] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P126
[2] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P147
[3] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P147
[4] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P148
[5] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P148
[6] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P148

第七，明确先后次序，社会救济一定要为福音布道铺路。戴德生认为在传教地区从事社会关怀事工一定是要在能把福音传给人的情况下才值得去做，不然不值得做。戴德生和内地会也在内地从事一些社会关怀事工，比如开学校、办医院和福利院以及赈灾，但他们的目标很明确，就是要通过种种方法来高举福音使人得救。办教育的目的，不是为社会培养人才，而是让孩子信主读圣经。因此，内地会一般只办小学，不办大学。总而言之，戴德生和内地会办学也好、建医院也好，都是为了一个目的，那就是为了传福音救灵魂。偏离了这个目的，他们一概不做。正如戴德生曾这样说："如果医疗工作能吸引人接近我们，好叫我们把耶稣基督传给他们，那么医疗工作就会蒙祝福；但若是用医疗工作代替了福音的传讲，这将是极大的错误。如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误。如果我们的意念是人能藉着教育的过程，而非藉着重生的再造，来改变归正，这将是极大的错误。如果我们不信靠永生上帝，却信靠金钱、学识、口才或其他任何事物，这将是极大的错误。"[1]从而可以看出他非常重视传福音的直接动机与根本目的，绝不本末倒置。

第八，信徒重质不重量，扎扎实实地传福音。内地会很看重初耕耘和深耕耘。在民间深入工作，扎扎实实地做工作。内地会起初成立 40 年的时间里，一共带领 2.2 万人信主（1865-1905），到 1949 年也就才 9 万人。信徒人数虽不多，但这些信徒的信仰根基却是十分扎实的。1949 年之后中国大陆经历激烈的政权更迭和各种政治运动直至"文革"，中国教会和基督徒备受逼迫，很多人跌倒甚至卖主，但内地会所结的这八万基督徒果子却能站立得稳，经得起风吹雨打，到 1978 年后浮出水面，继续传福音拓展教会。戴德生和内地会所作的福音工作真是"金银宝石的工程"（林前 3:12）。

1.3 简评：关于戴德生的传教路线

戴德生一生完全委身基督和对华传教事业，他以及他所带领的传教团队（著名的中国内地会）以基督舍己的爱和牺牲精神把福音传布到中国内地以及边疆省份。正是由于他们前赴后继的努力，饱受各种偶像和异教蒙蔽、捆绑的中国普通民众才能得以听闻福音，基督的福音才在中华大地上广泛地撒种并扎根、结果。不过，由于戴德生和内地会主要是面对中国下层社会和普通民众，与中国上层精英没有多少交流，与中国文化之间的会通也很缺乏，因此对中国文化主流影响相对比较得小。而这一空白将由另一位来自英国的传教士来填补，他针对中国上层社会以自己的方式探索出了一条传教布道的新途径,再次开启基督教与中国文化的会通之门。

二、李提摩太的传教路线

李提摩太（Timothy Richard）(1845 ~ 1919)，也是英国人，1870 年 2 月 12 日被英国浸信会差到中国，起初主要在山东烟台、青州一带传教。1876-1879 年华北地区大旱尤其是山西受灾更为严重，他积极从事赈灾活动，在山西发放赈款，借以与清政府

[1] 史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P210

地方高级官员结交。此后更深入地开展面向中国官绅和知识分子的福音事工，广泛结交中国上层社会，宣讲西方科学技术文明、主办报纸、出版译著作，产生了很大的社会影响。1919 年在伦敦逝世。

2.1 李提摩太对华传教事工概述

1870 年 2 月 12 日李提摩太被英国浸信会差派到中国，在上海稍事休息后，就北上山东烟台、青州传教，并学习中文。在烟台的前两年，李提摩太采用的传统的布道方法，尽力尝试以街头布道的形式来传播福音，但他发现取得的成果却不值得一提。1876-1879 年华北大旱，他从事赈灾活动，在山西发放赈款，借以与清政府高级官员结交。山西赈灾慈善活动为李提摩太在中国官方和民间获得了很大的声望，这也为他以后更深接触中国高层官员和士绅奠定了群众基础。

有两个经历推动李提摩太转变他的传教思路。第一个经历是，他发现传统的街头布道方法的局限。李提摩太在来华传教的头两年，在烟台使用传统的街头布道方法，但效果很不理想，他对此深感沮丧。但他不久从研读新约中有了新的重大发现。李提摩太在马太福音看到一处经文，主耶稣吩咐门徒如何去到人群中传道：“**你们无论进哪一城，哪一村，要打听那里谁是好人，就住在他家，直住到走的时候。进他家里去，要请他的安。**”（马太福音 10:11、12）翻译成“好人”的这个中文词的英文译本翻译为“社会上有影响力的人”。看到这处经文，李提摩太似乎对他的传教前景得到了全新的亮光。据他在回忆录中这样说：

“从那以后，我开始实施‘寻找上等人’的计划，如同我们的主所指示的。因为我意识到，他们形成的土壤，最适合于我们播种福音的种子。”[1]

第二个经历是和当时中国高级官员李鸿章的一次会谈。1880 年他被邀请到天津会见李鸿章，李鸿章对李提摩太说道：“你们的信徒围在你们身边，是因为他们以及他们的朋友通过为你们服务谋取生计。一旦停止对他们这些当地代理人支付报酬，他们就会四散而去。”[2]李鸿章的另一句让李提摩太陷入深思的话是：“**在全国，受过教育的阶层里没有一个基督徒**”[3]。正是这句话促使李提摩太决心尽最大努力向中国的知识分子和领导阶层施加影响。后来，他进一步决定在官员和学者中间开展旨在传播信仰的学术讲座。并且他游走于中国上层政治和文化阶层，成为中国晚清时代的风云人物。

2.2 李提摩太传教路线的特点

李提摩太把传教对象确定在中国的“上层精英人士”，主要是中国官员和知识分子群

[1]李提摩太：亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P32
[2]苏慧廉.李提摩太在中国（关志远、关志英、何玉译）.桂林：广西师范大学出版社，2007.P108
[3]苏慧廉.李提摩太在中国（关志远、关志英、何玉译）.桂林：广西师范大学出版社，2007.P108

体。这就意味着李提摩太决心要另辟蹊径，走老前辈利玛窦的"学术传教"（或曰"文化传教"）之道路。利玛窦在李提摩太之前 200 多年来到中国，向中国的王公贵族和读书人传福音，通过学术手段带进福音信息，借此吸引了很多中国官员和士大夫来归信福音。1872 年李提摩太开始试行他所谓一种新的传教方式就是在同有头脑的中国人建立密切关系。

为此，针对这样独特的社会群体（有权力、有文化、有地位、有影响的中国人），李提摩太也相应地探索了诸多处境化传教策略，由此形成了别具特色的李提摩太传教路线，从中也彰显出李提摩太对中国文化别样风格的"道成肉身"。其传教路线特点整理如下：

第一，通过宣讲西方近代先进科学技术和知识，扩大中国上层社会视野，作为文化沟通的桥梁，借此打开传福音的大门。在这一方面他和明末来华的天主教传教士利玛窦的套路几乎完全一致。参加完赈灾活动后，李提摩太开始思考导致灾荒以及民众如此贫困的原因。他进行了一些研究。在他的回忆录中，他这样写道："通过对西方文明的反思，我认识到，对中国文明而言，西方文明的优越性在于它热衷于在自然中探讨上帝的工作方式，并利用自然规律为人类服务。这就是在遵守上帝给与亚当的指令，去支配世间万事万物。在利用科学规律满足人类需要的过程中，西方文明做出了许多奇迹一样的发明创造。我相信，如果通过向官员和学者们作一些演讲，使他们对科学的奇迹产生兴趣，我就能够给他们指出一条路，一条利用蕴含在自然中的上帝的力量去为他们的同胞谋福利的路。通过这种方式，我就能影响他们去修建铁路、开掘矿藏，去避免饥荒再度发生，去把民众从赤贫之境解救出来。除了省里的官员和省学里的学生们，我的宣传对象还有几百名候补官——不久后就会被任命到帝国中的其他地方，通过他们，会给其他省份带去良好的影响。"[1]

此外，李提摩太通过和中国本土的学者接触后发现这些学者常常是陷入各种迷信中，"迷信使他们的心智被阴阳和五行观念禁锢着——他们用阴阳五行模式解释天上地下的所有奇迹"[2]。为此他进一步意识到对中国的官员和学者进行思想启蒙，要发明一些手段将中国的这些精英们从迷信的链锁下解放出来，扫除他们的无知，然后再带入福音的信息。

因此，为了能和中国的官员、学者进行进行有成效的交谈、对他们进行令人满意的演讲，李提摩太意识到必须"先用新出版的书籍、最先进的仪器把自己武装起来"[3]。为此在从 1880 至 1884 年，他花了将近一千英镑（在当时这是一笔不小的开支）用于

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P136
[2]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P38-39
[3]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P136

购买书籍及科技仪器，并进行自修，然后找机会向中国官绅宣讲哥白尼发现天心说的秘密、化学的奥秘、蒸汽机带给人类的福利、电力的奇迹等科普知识，并作示范表演。李提摩太的做法是，举办一些讲座，通过物理和化学实验把关于自然规律的真实的概念灌输给他们。从这里看到，李提摩太对中国文化精英并没有直接进行布道，而是先找到他们的"软肋"，通过宣讲西方近代科学知识来对他们进行启蒙，然后再慢慢地带入福音。难怪李提摩太被誉为是继利玛窦之后推动"西学东渐"的又一重要人物。

第二，李提摩太不仅宣传西方近代先进科技文化，他也刻苦钻研中国本土文化和宗教，来装备自己，以便能更好地和中国官员、学者交流对话，在此基础上开展福音工作。为此，李提摩太研究中国的宗教书籍，从事起学术研究。他学习过由另一位传教士翻译的儒教经典。之后又研习更为大众化的宗教书籍，就是一些虔诚的宗教团体使用的教科书，其中最重要的是《近思录》，这是汉语中最重要的儒、道思想家布道小册子的汇编。他还研习佛教最重要的典籍《金刚经》。一位中国朋友送给他一套《金刚经》，每一段经文之后，都附有对相关术语的简要解释。为此李提摩太曾每天花费大约一个小时时间来研读和抄写《金刚经》。为了能更深理解佛教，他还专门去一所很有名的寺庙居住了一个月。

通过这些学习，加上对《近思录》的研究，李提摩太掌握了一套中国人所熟悉的宗教词汇，这些词汇在很多方面都不同于在《圣经》的翻译中所采用的。接受了这些典籍中的宗教思想和词汇后，他又用中文写了一篇《教义问答》，在当中他尽可能避免使用外国名字，因为他觉得中国人痛恨外国的事物，并且采取了他所认为的"我们的主诉诸良心的自省方法，而不是求助于一个中国人所不熟悉的权威"[1]。从这里我们可以看到，李提摩太为了应对中国文化处境化的问题，可谓煞费苦心。与此同时，他还翻译了西方基督教的一些经典著作，或自己著书，宣传西方的宗教和科技思想。

此外，他还抓准机会访问中国各类宗教领袖和其他学者，以平等对话的姿态向他们请教和探讨，并现场观摩中国本土宗教仪式，了解中国本土的宗教和文化气息，俨然成为一个中国文化通。他甚至还撰写了学术论文《中国的鬼魅附体现象》来研究中国人所深为惧怕的鬼魅附身现象。随着深入接触中国宗教和文化，李提摩太对中国宗教文化的观点渐渐不同于当时西教士的主流看法。因为他认为中国的宗教也包含真理的亮光，是引导中国人迈向基督教的门槛。

第三，广泛地接触官员和社会各界精英（包括宗教界和知识界），用各种方法来影响这些人。有了上述两方面的装备（可以概括为西学和中学）李提摩太更深入而又广泛地接触中国各类精英人士。他把这种活动称作是"传教士和中国人之间社会交往的开始"[2]。他所接触的政治人物有李鸿章、张之洞、曾国荃、左宗棠、康有为、梁启超等

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P68
[2]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，

（这些人都是近代中国鼎鼎有名的风云人物），并和这些人建立了良好的友谊。张之洞曾拨款 1000 两白银资助李提摩太所负责的广学会，梁启超担任过他的中文秘书。在甲午战争、戊戌变法、义和团运动期间，他还积极活动于上层人士之间，鼓吹改良，甚至一度差点被聘为皇帝的顾问。康有为上书光绪皇帝所提出的改良主张其内容基本上是来源于李提摩太。受李提摩太的影响，很多有名的传教士，特别是那些从事教育和医学的，在各个不同的省府城市，同当地的督抚大员们建立了个人友谊，取得了良好的成效。这些官员们大都是倾向于保护传教士的传教事业的，也对基督教普遍抱有好感，尽管他们最后并没有真正归信基督教。在当时那种从上到下普遍排外的社会环境下，这些交往能最大限度地保障福音事工在中国复杂社会环境下的顺利进行。

除了政治人物外，李提摩太还接触各类宗教人士，有佛教、道教、喇嘛教，也包括儒家。主动拜访当地一些教派领袖，探讨宗教问题，李提摩太非常尊重他们的宗教和文化。李提摩太到访过中国的著名寺院，观摩过道教和佛教的宗教仪式。李提摩太对中国的宗教文化持乐观、开放、尊重的态度。他认为中国宗教里面有真理的亮光，是引导他们相信基督教的台阶。比如，他在山东青州时，当地一个有学问的读书人曾多次来拜访他，并同他进行长谈。他也被邀请回访这位读书人，这位读书人把他引荐给当地学校的老师和学生。他们还一起进餐，期间就东西方之间的不同之处展开了讨论。再如，他和一位道教徒交流，此人把在道教中研究的最深奥的道理告诉了李提摩太，而李提摩太则努力向他指明，基督教已经更全面、更明确地把这些问题解决了。对李提摩太来说，中国的宗教都有美善的一面，包含有真理的亮光，只是在他心中还是唯有基督教是最卓越最高级的宗教。中国的宗教是通向基督教的初级台阶。

此外，李提摩太还抓住中国定期举办的科举考试时机，别出心裁地向未来的国家栋梁和文化精英传讲福音。每逢科举开考之际，大批学子从四面八方汇聚到指定的地方考点，李提摩太自然不会放弃这种和中国学子面对面接触的机会。李提摩太和其他传教士为了向这些中国学子传福音，他们在考场附近向学子们发送圣经和福音资料。为了激励这些学子们能谦卑用心地去阅读思考这些材料，他们很聪明地采用了有奖征文活动。据记载，“主张间接传教的李提摩太于 1879 年在山西进行一次分书活动，先是将书普遍分到全省一百零八个县份，再趁着同一年乡试期间，针对应试的七千名考生送书，用来赠送的两部书由他来慎重挑选，避免其中有冒犯中国人的观点。为了配合送书，他还举办考课活动，并请赫德提供奖金。”李提摩太此举“开启了此后四分之一世纪的考场送书活动。”[1]山西著名的席胜魔牧师就是西方传教士们用这种方法传福音所结的果子。

在这种和中国精英人士的交往中，李提摩太扮演了架设中西文化沟通桥梁的角色，他不仅翻译西方的科技和宗教著作给中国人看，他也翻译中国的宗教和文学作品，并

2005.P146
[1]苏精：上帝的人马——十九世纪在华传教士的作为.香港：基督教中国宗教文化研究社，2006.P233

尽力挖掘中国宗教和文学典籍里的基督教信仰的影子。比如，在李提摩太尝试翻译中国的文学名著《西游记》时，他清楚地意识到这本书具有深奥的基督教哲学基础。1913 年，他以《出使天国》为名出版了此书。按照他从基督教信仰对西游记做了这样的解读："这次远征的领队——师父，是一个耶稣基督式的人物，一个救苦救难者，是他的远征团队中每个成员转变的关键。经他点化，一只骄傲自负而多才多艺的猴子转变为忏悔者，聪明才智得以充分发挥；一头低级趣味而又自私自利的猪变得高度渴望奉献自我；一个自负的水怪变得谦卑；一只愚蠢的龙也变成有用之才。每个成员都把他们的生命服务于众生的超度，最后被接纳于佛国，获得佛祖赐予的不朽荣耀。我一点都不怀疑，他们所做的与追求传福音于中国的基督徒所从事的是同一种工作。但要让所有读者都理解其中的教义，还需要时间。"[1]虽然李提摩太对《西游记》的解读难免牵强附会，但我们应该理解他的苦心。他要和中国人尽可能地接触，尽可能以中国人的方式来讲述福音。

第四，非常重视文字事工，广泛地以文字和出版物来影响中国的领导层和知识界思想界。这又包括：a.编辑出版各种文字刊物，b.翻译西方著作，c.办报纸；d.自己亲自著书立说。李提摩太的主要著作及译著有：《七国新学备要》、《天下五大洲各大国》、《百年一觉》、《欧洲八大帝王传》、《泰西新史揽要》、《新政策》等 20 多种。这些刊物和著作对晚清的思想和社会革新起到了推波助澜的作用。1890 年 7 月，应李鸿章之聘，在天津临时任《时报》主笔。次年 10 月，到上海接替韦廉臣为同文书会（广学会前身）的督办（后改称总干事）。李提摩太主持广学会长达二十五年之久，充分利用广学会的平台，编辑出版了大量书籍和小册子，并出版《万国公报》等十几种报刊，使广学会成为中国规模最大、影响最深的出版机构之一。李提摩太曾提出这样的主张："更多地控制主要的大学、主要的报纸、主要的杂志和一般的新读物。通过控制这些东西和控制中国的宗教领袖，我们就控制了这个国家的头和背脊骨"。因此，广学会"一开始以中国的官员、绅士以及考生（未来的官绅）等知识分子阶层为主要传播对象，影响中国人从影响知识分子开始"[2]。由此可见，李提摩太主持广学会工作，无论办报刊还是出版读物，背后都有一个深刻的动机，那就是竭尽所能以文字去影响中国的政治、社会、文化和宗教各领域的领袖级人物。

第五，创办西式大学。1901 年，应全权大臣庆亲王和李鸿章的邀请，李提摩太协助处理山西教案的善后事宜（1900 年庚子事变中，义和团屠杀了山西的传教士和数千名当地基督徒）。因为在山西生活了很多年，在赈灾过程中又为当地官民所熟知，李提摩太被选中与全权大臣协商处理此事。李提摩太建议从赔款中拿出 50 万两返还山西，用来在太原建立一所西式大学，以克服人们的无知和迷信。他认为，正是"这种无知和

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P329
[2]苏精：上帝的人马——十九世纪在华传教士的作为.香港：基督教中国宗教文化研究社，2006.P238

迷信正是导致对外国人的屠杀的主要原因。”[1]在筹办学校的过程中，官方聘他为山西大学堂西学书斋总理，委以重任，但也遇到了来自顽固派的诸多阻扰，但李提摩太还是争取到了在这所新兴的大学里基督教自由传播的权利。在每个星期六，学校里的职员都可以在学校的房子里举行一次礼拜仪式，传教士们可以自由地在学生中间开展工作。

2.3 简评：关于李提摩太的传教路线

李提摩太堪称为“利玛窦第二”，在晚清之际以福音使者的身份游走于中国士大夫之间，甚至参与中国的政治维新和思想变革运动，对中国官员和学者产生了很深的影响。由于李提摩太诸多卓越表现，清朝政府赐他头品顶戴、二等双龙宝星，并诰封三代。1916 年 5 月，李提摩太辞去广学会总干事的职务回国，3 年后病逝于伦敦。李提摩太和利玛窦有很多相似的地方，比如通过向中国人传播西方近代科学技术来为福音的传播创设条件，比如多多地接触中国的社会上层人士扩大影响力。但他又在很多方面超越了利玛窦。利玛窦来中国只是传布西方科技，而李提摩太来中国正逢中国社会大动荡大变革之际，他不仅传播西方的先进科学技术知识，更传播了西方的政治思想观念，引领了一个时代的历史潮流，起到了强烈的思想启蒙作用。今天的历史学家们普遍认为，19 世纪末期进行的维新变法就是受到了李提摩太的直接影响。李提摩太是使用上帝的普遍恩典和普遍启示作为打开福音之门的桥梁和手段。李提摩太作为一位西方传教士，在时代激荡的 19 世纪可以说承接了 17 世纪利玛窦的共组，再次“开启了基督宗教与中国文化的会通之门”[2]。

不过，李提摩太虽然在很大程度上填补了戴德生和内地会的空白，但他的神学观念比较开放，对中国宗教持有过于开放的态度，虽然他尽力想赢得中国士大夫精英的认同和好感，但在这个过程中存在着一个破口，那就是很容易走向混合主义，冲淡基督教纯正福音的根基。实际上李提摩太的普救论和社会福音倾向在他身后引起了很多争议。

三、对李提摩太和戴德生两种传教路线的比较

李提摩太和戴德生面对中国这个巨大的异文化禾场，以不同的传教方式回应了处境化问题。但就其具体的传教路线而言，两者则存在着很大的差异。

3.1 在传教对象层面

戴德生注重向普通大众传播福音，走的是平民路线；而李提摩太强调向社会上层人士传播福音，走的是精英路线。

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P282
[2]庄祖鲲.契合与转化——基督教与中国传统文化之关系.西安：陕西师范大学出版社，2007.P140

3.2 在传教士资质层面

戴德生看重传教士的属灵素质要远远高于普通学识，甚至认为不需要神学装备也可以做传教士，只要有一颗爱灵魂的心就行。但李提摩太却主张传教士不仅要有一定的属灵素质，更要有相当优良的学术水平。李提摩太在回国述职的时候写过一本名为“中国急需：善良的撒玛利亚人”的小册子。在这里，就像在其他作品中一样，他仍然强调的第一点是，“对每个新到的传教士来说，除了学习语言外，还应当致力于研究当地人的宗教，研究传教手段，这是基本的、必需的，因为能扩大他们的工作效果。”1

3.3 在推动传教事工的实践层面

戴德生非常强调信心和祷告，特别注重直接布道，直接传讲悔改和救恩的福音，快速地抢救灵魂。因此，他不给内地会的传教士设立固定的薪酬，而是鼓励传教士们单单仰望神的供应。但李提摩太却主张间接的传福音方法，强调通过向中国人传授自然科学知识（如天文学、物理学、化学等）破除中国人的无知和迷信，为传播福音开路。因此，他坚持认为，“应当付出跟从事宗教事务同样多的努力去研究自然科学，因为自然科学处理的是上帝制定的（自然界）法律。”2但戴德生是不会这样做，他只会认为那样会浪费时间和精力，与其花费精力去钻研自然科学，倒不如去多多地布道救灵魂。

3.4 在传教的实践果效层面

戴德生着眼于个人的灵魂救恩，扎扎实实地做好一个又一个灵魂的福音和灵命栽培工作；而李提摩太的眼光似乎更远大，强调“全民转变”、“万民归宗”这样的概念，要做广泛的工作。也许李提摩太是受到中世纪时期欧洲很多蛮邦在传教士的带领下集体归信的历史经验之启示。他曾向英国浸信会提出一整套在要中国实施的教育计划，他希望“所有教会团结起来，在每一个省的首府建一所高级教会学校。首先在沿海各省试办，以便影响帝国的领导阶层，使他们接受基督教。”3为此，他印刷了一本小册子，题目是《十五年传教在中国》，在浸信会委员会的成员间散发进行游说，希望能够得到支持，“以期实现对整个中华民族的全面转变”4。但这个引领“万民归宗”的宏大传教计划提案因经费问题而被委员会毙掉。

3.5 在传教的策略和传播手段层面

---

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P178

[2]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P109

[3]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P177

[4]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P177

戴德生基本上采取的传统的布道方法，就算医疗传道也是通常使用的传教策略，创新性不足。而李提摩太勇于创新，主张并大胆尝试采取新的教育和福音传播手段，比如他深入地推动文字事工和社会关怀。李提摩太主持下的广学会推动出版基督教著作和普及性宗教读物方面做出了大量工作，对中国社会了解认识基督教起到了启蒙和开化作用。

3.6 在传教士的使命层面

戴德生主张传教士的最大甚至也是唯一的使命就是直接传福音抢救灵魂，传教士以抢救灵魂为己任，其它方面（比如办医院、建学校）都要服务于传福音的核心目标，而不能本末倒置。可以说，戴德生的传教是以传福音救灵魂为导向的。但李提摩太却很看重福音使命之外的其他工作，推动中国思想启蒙和文明进步和传福音使命同等重要，不能因传福音而忽略前者。正是如此，到了 20 世纪，有人称李提摩太所传的福音很像是“社会福音”，李提摩太被看做是“社会福音派”的代表1。关于这一点，李提摩太的传记作者指出，李提摩太曾发表一次演说，“揭示了传教的重心已经变化的事实。以前的重心在于‘拯救异教徒于地狱的痛苦中’，现在变为‘拯救异教徒于这世界上痛苦的地狱中’”2。很明显，李提摩太的神学观念已然具有社会福音的倾向。

3.7 在传教手段层面

戴德生的传教做的是直接福音工作，注重生根；而李提摩太侧重做的是福音的预备工作，注重广泛，通过介绍西方科技文明、办报纸和出版刊物等来为传福音开路。用他自己的话说：“这些观念的引进与传播有利于矫正儒家传统对超自然事物的漠视，扩大了中国人的精神视野，丰富了他们的宗教语言，从而为基督教在华的传播创造了条件。”

3.8 在对待中国传统宗教文化层面

戴德生认同西方传教士主流看法，就是中国是异教主义，必须从福音中得到解放。“戴氏与其一手创办的中华内地会对中国的传统文化和宗教体系持相当消极的看法。应该说，自十九世纪初至二十世纪初，大多数来华新教传士均把中国文明看作所谓‘异教主义’（Heathenism)。在他们眼中，中国文化和宗教中充斥‘迷信’和其它与福音格格不入的东西。用一个内地会传教士的话来说，‘这些非基督宗教背后的无望、无助、堕落、绝望、愚昧、和恐惧极其可怕。’”3但李提摩太却以开放乐观的态度对待中国宗教，并且试图从中国的宗教典籍里找到真理的亮光，并把中国宗教作为走向更高宗教——基

---

[1]庄祖鲲.契合与转化——基督教与中国传统文化之关系.西安：陕西师范大学出版社，2007.P144
[2]苏慧廉.李提摩太在中国（关志远、关志英、何玉译）.桂林：广西师范大学出版社，2007.P140
[3]陈荣毅、王忠欣等. 中国文化更新的神学思考.选自第四章“传教士与中国宗教”.网上资料：http://ishare.iask.sina.com.cn/f/35439714.html

督教的一个台阶。当时许多传教士所写的基督教宣传册子要么攻击偶像崇拜，要么攻击祖先崇拜。但李提摩太认为这些册子在攻击之外连同“把许多中国文化习俗贬低为罪恶，而不承认中国人所崇敬的大多数的事物是值得肯定的。”结果导致了极为严重的后果，和中国人的对立越来越严重，“这些小册子所到之处，都会爆发对传教士的暴乱。之所以发生暴乱，不是因为中国人邪恶，而是因为小册子的作者的无知——他们没有全面研究过中国人的观念，却在当地人毫无过错的地方，指责他们有罪。这就使绝大多数的中国人成为对基督教怀有敌意的对手。”1因此，他很反感当时一些传教士对中国宗教尚无充分了解就随便进行指责和论断。他说：“一种宗教，一种赢得了中国最伟大的心灵的信奉的宗教，是不可以等闲置之的。”2因此，在李提摩太看来，这种小册子恰恰破坏了它们的作者所要实现的工作目标——因对中国人的宗教文化不甚了解，以偏狭的态度批评中国人的宗教文化，只会引起中国人的反感，最终也无法向中国人很好地传播福音见证福音。

另外，据李提摩太本人称，他在经过了多年的研究之后有一个重大发现，“佛教（不是由乔达摩建立的原始佛教，而是指从基督时代开始的佛教）在其高度发展中实际上包涵了基督教的一些主要教条”。3甚至他还向和尚们重新解释《金刚经》第六章所提到的预言——书中是这样写的：“如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心”。李提摩太把这一段佛教经文解释成于耶稣基督的预言——主耶稣基督出现在佛陀逝世后五百年。李提摩太就是这样，总是试图从中国的宗教文化典籍里找到或挖掘出真理的亮光，借此打开传道之门。

3.9 在传教的政教关系层面

戴德生主张政教要分离，只单纯地做福音工作，戴德生基本上不靠本国（英国）政府的强势力量来保护自己在中国的传道事业，一旦遇到麻烦，尽可能先向中国当地政府提出诉求，若得不到中国地方官府支持，他们就宁愿忍受受苦甚至殉道的代价。在 1900 年的庚子事变中，内地会数十位传教士及其家属被杀，但戴德生和内地会却在事后主动放弃索赔事宜。而李提摩太主张以政促教。1890 年 5 月，第二届西方传教士大会在上海举行（第一届举办于 1877 年）。李提摩太应邀为大会写了一篇论文，题目是《论基督传教会与中国政府的关系》。在论文中，他“呼吁人们关注这样一个事实：中国政府，在那些可称为中国的蓝皮书的书籍里，印刷和传播对基督教会的最无耻的诽谤，并且那些出版于二十年前的书籍又推出了更便宜的新版本。”4李提摩太由此敏

[1]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P124
[2]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P192
[3]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P192
[4]李提摩太:亲历晚清 45 年——李提摩太在华回忆录（李宪堂、侯林莉译）.天津：天津人民出版社，2005.P195

锐地觉察到，一场针对外国人的迫害即将大规模爆发，因而他主张应当立即推举一个委员会，上书皇帝，说明基督徒的真实目的，请求皇帝立即采取措施制止对基督教的中伤。此外，李提摩太积极推动传教士和当地政府官员建立良好关系，他认为这样做能够在传教士和中国民众之间消除误解和减少摩擦。

虽然李提摩太和戴德生的传教路线差异很大，但李提摩太的传教策略还是对内地会和其他差会的传教士有很大的的启发作用。在 19 世纪八、九十年代，中国内地会一位叫维尔逊的传教士认识到举办讲座传道的价值，采用了李提摩太的思路和办法，开办讲座吸引群众再布道传福音。在 1910-1915 年的最后几年里，另一位西方传教士罗伯逊教授接受基督青年会委托，以更大的规模组织了系列讲座课程，并采用了科学仪器最新资料。此外，李提摩太的这种传教方式还被推广到其他省份。

通过以上比较，我们无疑地可以发现，李提摩太显然是西方传教士中的“异类”“另类”，他更侧重通过文化事工来实现福音使命，更侧重上层社会精英，更侧重在政治、传媒、教育、科技、慈善等诸多领域广泛地为福音的传播做预工，并最终达到中国福音化和文化基督化的效果。

四、李提摩太和戴德生不同传教路线背后的神学动因

李提摩太和戴德生不同的传教路线和策略，在很大程度上彰显了他们背后不同的神学观念。很大程度上是由他们背后的神学观所支配的。我们就他们的神学观念也做一对比。

4.1 戴德生传教路线背后的神学动因

用今天神学界的术语来说，戴德生所持有的是非常保守的基要派信仰，有着强烈的末世论盼望观念，强调唯有基督才能拯救失丧的灵魂。在戴德生看来，人的最终命运要么是得永生要么永远的灭亡，没有第三条道路，因此他强烈地关注灵魂得救。有一次当他和一位同工一起修订宁波话圣经的时候，他们常常举目望着挂在墙上的中国大地图，想起未曾听过福音的千万灵魂。戴德生这时心里焦急地想道：“今日又有三万三千个中国人在没有神、没有希望之中死去。”[1]他的看见是：每天有 3 万 3 千中国人没有听过福音而灭亡，每月将近 100 万灵魂永远进入地狱。每次想到这个残酷的事情，他就心痛不已，满心焦急。因此，一定要布道，火速地抢救灵魂；与时间竞赛，赶快地抢救灵魂，并通过广传福音迎接基督再来。

1877 在上海传教士召开纪念更正教传教士马礼逊入华 70 周年大会，大约一百四十多位来自十八个差会和三间圣经公会的男女牧师、教士和传道参加。大会上对传教路线有争论，其中有两位讲员认为西方的世俗文学和科学知识比宗教更能有效地驱除迷信。但戴德生却极力声辩，传教传道的主要目的就是要宣扬神，指出人的罪恶和基督

[1]史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P122

的救恩才是最为重要的。最后大会采纳戴德生的路线。

1882 年 1 月，戴德生草拟了一份呼吁信，寄给英国各教会。这份呼吁信由七十七名中国内地会的传教士联名签署。上面写到："世界上不知有多少人，因不认识救恩而灭亡，每小时有超过一千多人进入死亡和黑暗……我们如果仍置之不理，岂不与流人血者同罪吗？"1我们从中足以看到，戴德生对拯救失丧灵魂的负担是何等的迫切！

4.2 李提摩太传教路线背后的神学动因

今天普遍的看法是，李提摩太的神学观点倾向于自由派神学的普救论。他并不强调基督教的独特性，并认为其它宗教也有好的一面，人性并不完全是恶的。其实这种观念在他年轻时代就已经萌发了。在李提摩太刚满 18 岁时，他当上了当地一所捐助学校的校长。李提摩太的传记作者说，他管理差生的方法反映了他性格上的倾向。这种倾向就是，他一直试图得出这样一个推论："**要始终相信每个人都有最好的一面**"[2]。这种倾向日后也深深影响到他在中国的经历。也许是这种神学观点使他渐渐对中国宗教文化产生了持一种开放乐观的看法。

李提摩太认为神的国不仅建立在人的心，也建立在人间的机构——比如政府和福利机构等，神的国和社会密不可分。所以，李提摩太推动传教一定要在地要办学、建医院、孤儿院等社会救济事业，并致力于社会改革，推动文明发展，提升中国这个古老而又落后的国家民众的智力和物质水平。他声称要在地上建立、拓展神的国，通过传播基督教文明促进中国的现代化进程。从这里我们可以隐约看到，李提摩太身上很有"社会福音派"的影子。因此，当代就有学者指出，19 世纪的李提摩太是 20 世纪"社会福音派"的代表和先驱者，"'社会福音派'则以广学会的李提摩太(TimothyRichard)为代表，主张社会服务、文字工作与传福音并重。后期'社会福音派'的传教士，甚至主张以社会服务来取代传福音。"[3]

李提摩太认为神也会透过别的宗教，如儒教、佛教和道教等作工。他说，我们如果能够指出这些宗教和基督教相同之处，它们的信众就会很容易接受基督，整个中国社会因而完全改变过来，变成基督教国家。他又非常仰慕中国文化的精萃，于是花了许多时间研究中国经典和宗教作品。他又专去接近学识之土，后来更运用他的影响力，在山西建立了一所大学，教授西方思想和中国历史文化。"[4]

李提摩太和戴德生主要活动于 19 世纪下半叶，当时基要主义和自由主义神学理论的界限还未很清楚地显出。不过，从两位传教士针锋相对的态势，也能隐约感受到日

[1]史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006. P203
[2]苏慧廉.李提摩太在中国（关志远、关志英、何玉译）.桂林：广西师范大学出版社，2007.P8
[3]庄祖鲲.契合与转化——基督教与中国传统文化之关系.西安：陕西师范大学出版社，2007.P144
[4]史蒂亚.戴德生——挚爱中华.（梁元生译）.北京：中国友谊出版公司，2006.P198

后的神学大争论。

4.3 两种传教路线模式在历史中的影响

戴德生走的是大众传教路线，其优点是：普通民众思想比较单纯，没有多少知识和思想包袱；普通民众可以在本地建立草根性的教会，容易生根，具有稳定性，无论外在环境如何变动存活率很高。而唐朝的景教入华、元明时代的天主教两次入华，之所以半途而废，很大程度上是因为没有在中国民间社会扎根，这和传教士们片面注重精英路线而忽略普通民众大有干系。但其潜在的缺点可能有这些表现：由于普通民众教育水平比较低下、视野比较狭窄，不容易跟上时代步伐，难以回应文化的挑战（五四运动之后，中国的知识分子群起攻击基督教，发起"非基"运动，当时中国的基督徒很少有人给予回应，完全没有招架之力）；教会培养的学者人才太少，难于回应护教）；普通民众由于长期置身于传统文化的大染缸，容易走向混合主义，滋生各种异端邪说。

李提摩太走的是社会精英传教路线，针对这一特殊群体，李提摩太注重间接传教，知识和福音并重。其优点是：社会精英有文化有知识，通过学习基督教真理容易掌握信仰体系，进而形成影响平民大众的文化和价值观；社会精英有广阔的视野，可以被使用做护教的工作；知识分子可以带动知识分子，形成更大的影响；社会精英可以策划推动社会风潮，引领大众文化。但其缺点也很明显：精英深受传统文化和各样世界观的影响，是很难改变过来的；社会精英理性上很发达，感性上却很缺乏，就算信了主往往也还是停留在"文化基督徒"的层面（理性上承认神，生命却未改变）。但另一方面，李提摩太在历史上对中国做出了诸多贡献（无论是赈灾还是办学、办报），连清朝政府都给予嘉奖，在中国历史上塑造了一个良好的西方传教士形象。

结语

李提摩太和戴德生两位来自英国的传教士，来到同一个国家，面对同样的异文化处境，他们意志坚定，富有创新精神，在不同的理念引导下从事处境化传教工作，做出了不同的尝试和探索，形成了具有各自特色的传教路线。我们在文中探讨了李提摩太和戴德生曾经施行过的两种传教路线，并做了比较分析。但对他们两位传教士，并无论断其高低之意。其实，这两条传教路线并非是对立的，而是可以相互补充的。他们以不同的方式推动了中西方文化的交流，在这个当中难免有碰撞甚至紧张的对峙，这是人类文明发展过程中的正常现象。如今一百多年过去了，现在来看，基督教已经融入中国的文化里，成为五大宗教之一，在中国拥有数千万信徒，而且这个数字还在增加中。对此我们不能不说，李提摩太和戴德生是做出了一定贡献的，应该得到后人的尊重。

早期教会法的历史视角：以宗教渊源为分析

范俊铭（台湾政治大学）

摘要： 教会法(canon)泛指早期教会、罗马天主教、希腊东正教、基督宗教等相关教派的法规，亦有称为修院法、寺院法、教条法、宗规法等名称；其诞生是源于基督宗教的发展趋势，至中世纪时期，教会法成为大公教会内部的特殊体系。至 16 世纪宗教改革前，教会法是欧洲大公教会的宪章，教会权势与君主立宪的微妙关联，关乎教会法的发展与订定；至宗教改革后，国家主义抬头，教会法因大公教会在世俗政权的失势而渐渐陨殁。本文前言、教会法在教会历史中的由来、定位与价值：教会法在中文虽有诸多译词，其原文的实际意涵、萌生等，与当时代的时空背景息息相关，造就教会法在早期教会的风行与重视。其次、教会法与希伯来宗教的渊源关联：教会法虽与早期教会关系密契，但其渊源与前身-希伯来宗教，有着密不可分的涟漪；希伯来宗教的十诫、律令和典章等，造就希伯来宗族信仰的组织化，影响古代国家对于法律的催生。教会法亦因希伯来宗教的关联，而在早期教会中，希伯来人改宗且居多数基督教徒人口的压倒性优势下，教会法视如十诫、律令和典章等的另一代言化身，在早期教会中现身。第三、教会法与基督宗教的脉络发展：教会法在宗教改革前，左右大公教会的信仰规章与发展，历经草创、鼎盛、衰微等三个时期，迄今在各教派之教会虽可见其踪迹，但其影响力早已不似在早期教会时如日中天的地位。第四、结论：教会法虽有信仰准则和指导原则的短暂地位，但在宗教改革、文艺复兴、国族主义等氛围下，教会法无宗教经典的恒常地位；在教会法论述的氛围下，等同于被发明的宗教传统，如同希伯来宗教对于日后希伯来民族、国族、国家等共同体想象，无不建功。在全球化的多元发展下，教会法于现今教会、教徒、教团等多已失势，以宗教渊源为视野，可分析出教会法在教会历史中的兴衰与存殁，作为新兴宗教发展的殷鉴。

关键词： 教会法、历史视角、宗教渊源

壹、前言：教会法在教会历史的由来、定位与价值

一、教会法的由来

「教会法」一语源自希腊文κανωυ(英文译为 canon)，其意涵可解释为工匠所用的工作规尺，指一表面磨圆的直木条，用作量度的竿，测定木头、石头的准确方向；拉

丁文译为 regula，古罗马人用 regula 指明律师为当事人撰写法律诉讼的简文。regula 在古罗马文可译意为「细心检视过，对法令条文的要点声明」。[1]

regula fidei(英文译为 canon of truth)，照原文直译为「信仰的准则」、「信仰量度的规尺」、「信仰的量竿」、「信仰的水平仪」等，[2]可引申为规矩、规范或法规等；该词语被用以指明基督教徒在接受基督宗教后，应恪守的宗教、信仰、道德、生活方式等。泛指在不同时期之基督宗教会议，制定或通过的规则和章程，多关乎基督宗教不同教派的组织制度、教徒品德、生活守则、宗教规则等总和，后世即有「教会法」此宗教术语，以别于其他宗教的法令。[3]

教会法在中文虽有诸多译词，其原文的实际意涵、教会法的萌生等，与当时代的时空背景息息相关，造就教会法在早期教会的风行与重视。

二、教会法的定位与价值

基督宗教源自耶稣升天后，多数犹太教徒因跟随过耶稣而开始布道，早期基督教徒因宗教草创缘故，并未完善制度化或为教会制定、颁布一致性的法规；随着历史的演进，不同背景的常人改宗或加入基督教会，一开始在使徒书信(如新约使徒保罗 14 封书信、彼得、约翰等书信)，皆明文提及基督教徒的生活规则。

从新约使徒们的书信，可以一窥早期基督宗教对早期教会治理的细节，经文中关于长老按立、执事设立、指控、诉讼、治理等，皆有明确说明；面对基督宗教教会的后续扩展及教徒人数繁增，组织架构化亦逐步形成，教会管理的诸多问题，藉由后世基督宗教的会议与决议，陆续发布相关规范。继使徒书信之后，宗教会议成为教徒生活、教会组织规范的议决媒介。

中世纪后期，在宗教改革运动的风潮下，教派多元化蓬勃发展，教宗地位逐渐失势，「谁的宗主，谁的宗教」（cujus region, ejus religio）口号一呼百应，教会法不再

[1] Gerald Bray.(1997). *Creeds, Councils and Christ*. Mentor. pp. 91-95.

[2] B. Shelley.(1695). *By What Authority*. Eerdmans. pp. 21-25.

[3] 彭小瑜(2003)。《教会法研究》。北京：商务印书馆。页 11-12。

只适于全体基督教会，不同教派或有各自设立其教会法，一统性的教会法随之走向历史。[1]

教会法泛指罗马天主教、东正教、基督宗教等相关教派的法规，亦有称为修院法、寺院法、教条法、宗规法等名称；其诞生是源于基督宗教的发展趋势，至中世纪时期，教会法成为大公教会内部的特殊体系。至 16 世纪宗教改革前，教会法是欧洲大公教会的宪章，教会权势与君主立宪的微妙关联，关乎教会法的发展与订定；至宗教改革后，国家主义抬头，大公教会法因大公教会在世俗政权的失势而渐渐陨殁。

贰、教会法与希伯来宗教的渊源关联

一、宗教性渊源的归属

宗教对于社会的积极意义而言，人群在社会生活中，多以宗教作为维系；在古老民族历史中，几乎所有民族皆赋予相对于宗教的类似共存、共在、共生、共活等现象与历史，即使不被赋予自身或本土的宗教，亦会发明类宗教的替代品，成为该民族的存在象征与精神核心。若无此类宗教的存在，该民族将无法在千锤百炼的历史淘汰中存活，容易被其他族群侵扰、同化、并吞或摧毁。[2]

宗教或教团，自有其基本体制与教规，作为在世俗生活中，得以永续长存的基础；希伯来人(或称为犹太人)所组建的国族，与其他国家的区别在于，它是一古老、绝对的神权政体，国家、国族与希伯来宗教没有任何隔阂。希伯来宗教的宗教崇拜，构建一无形象神祉的律令，以神谕、天启作为号令，成为犹太诸族奉为圭臬的律法，后为当地法令的组成部分。[3]

基督宗教接续希腊哲学、希伯来宗教、古罗马政治等影响；以基督宗教作为「普世宗教」，乃有其全球性意义。其起源来自古代巴勒斯坦，深具东方色彩；在其传播至欧洲之后，其教徒人数比率逐渐从西方往东方、南方扩展并迁移，亦即从

[1] 王美秀(2008)。《基督教史》。南京：江苏人民出版社。页 208-210。
[2] Jean-Jacques Roussau.(1994). *The Collected Writings of Rousseau, Vol.4*. University Press of New England. pp. 177-185.
[3] 洛克着，吴云贵译(1996)。《论宗教宽容》。北京：商务印书馆。页 32-35。

欧洲扩展至美洲、非洲和亚洲等地。从理论和实质分析而言，基督宗教被称为西方宗教，乃是按其后续的构建主体和发展脉络为定义。[1]

基督宗教的思想来源多方，其中之一是经典性象征，以希伯来宗教的《摩西五经》、基督宗教的《新旧约圣经》为主，基督宗教的经典文化和精神，揉合希伯来宗教体制，发展出传继、后承、迭合等共融关系；[2]然而，若以基督宗教之宗教性为探讨，其渊源、历史、发展等，并不具西方产物的典型性和原有性，而是渊源于希伯来宗教-亚洲中东区域所衍生的宗教，而后传播至西方，一度成为西方的主流宗教。

二、与希伯来宗教的涟漪

希伯来人是同一宗教与单一民族的共同体，政治与宗教的结合体，其宗教观与国族发展息息相关，希伯来宗教在历史上成为该国家宗教的主体；[3]希伯来宗教中的一神概念，源自其先祖亚伯拉罕的家神，辗转被尊为希伯来人的国族神，视自身国族为「神的选民」，认为比其他国族，相对可以获得特殊神宠。公元前 586-539 年间，希伯来人被掳至巴比伦后，发展出宇宙一神论，作为希伯来宗教的精神象征，也后继被基督宗教所奉承；希伯来宗教包含着：1、契约精神：从神与人的契约观念，演化出后世的社会契约、人际契约、国际契约等；2、救赎精神：希冀从苦难获得救世主的解放，演化对其复国救主「弥赛亚」（Messiah）的期盼，基督宗教将其发挥在耶稣基督的奉献和牺牲寄托，凸显其新世代的救世主形象；3、先知精神：对现世的

---

[1] 卓新平(2004)。〈基督教哲学与西方宗教精神〉。《基督教思想评论》第一辑。上海：上海人民出版社。页 3-5。

[2] Ibid，页 6-8。

[3] Deborah Dash Moore.(2008). *American Jewish Identity Politics*. University of Michigan Press, pp. 303-309.
Ewa Morawska.(1999). *Insecure Prosperity: Small-Town Jews in Industrial America, 1890-1940*. Princeton University Press. pp. 217-224.
Peter Y. Medding.(1995). *Values, interests and identity: Jews and politics in a changing world- Volume 11 of Studies in contemporary Jewry*. Oxford University Press. pp. 64-68.
Ezra Mendelsohn.(1999). *People of the city: Jews and the urban challenge-Volume 15 of Studies in contemporary Jewry*. Oxford University Press. pp. 55-58.
Louis Sandy Maisel, Ira N. Forman, Donald Altschiller, Charles Walker Bassett.(2004). *Jews in American politics: essays*. Rowman & Littlefield. pp. 158-162.
Seymour Martin Lipset.(1997). *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. W. W. Norton & Company. pp. 169-176.

儆醒和对来世的寄望；4、秩序精神：希伯来宗教从家神发展至国神的进化，[1]从宗教经典、仪式、器物、场域、神职人员等规划，渐具理性色彩，发展出特有的宗教系统化，可窥视出宗教进展的秩序、规律和一致性。

希伯来宗教与基督宗教可归纳出秩序、约、博爱等精神，秩序是两宗教精神的首要，在《旧约圣经》希伯来神祇再造宇宙的过程中，除了造物的逻辑性安排外，一再提及「神看着是好的」、「各从其类」等，由此可见，希伯来宗教与基督宗教对秩序的着重与加强；强化、恢复秩序的思想，对万物规律的秩序，即成为该宗教的特色。[2]

〈出埃及记 3：16〉提及「你去招聚以色列的长老」，「长老」一词说明，希伯来人的神祉，在〈创世纪〉记载的家神，至〈出埃及记〉时，已相对提升为国族神祇；尔后，「首领」(〈出埃及记 2：16〉)、「审判官」(〈出埃及记 2：16〉)、夫长(〈出埃及记 18：25〉)和「士师」(〈士师记 2：16〉)等职称相继出世，以阶级化概念而言，希伯来宗教之科层化发展已渐趋成熟；面对宗教组织的庞大，科层化使组织管理落实分层治理，另一面，组织管理亦需要法规、章程等作为共同约章，以确保组织的运作分明。

〈出埃及记 13 章〉记载，希伯来宗教的先知之一摩西，在山上领受律法并之后颁布诫令与古希伯来人，为要教导古希伯来人遵守并使之成为共同规范，古希伯来人需终身遵行该律法；律法俨然成为希伯来宗教的准则和法规，特别在希伯来族群面临危急存亡之秋，律法也常时扮演关键角色。

爱任纽(Ειρηναίος，130-202，早期教会教父之一)，指出「《旧约圣经》的律法和《新约圣经》的恩典，皆是为着常人的好处，同为一位神祉所颁布」；特土良(Quinto Septimius Florente Tertuliano，150-230，早期教会教父之一)说，「《新约圣经》是《旧约圣经》中，记载宗教事物的延续和延伸，犹如树果是树种的发展与收成」。早期教父承袭新约使徒的书信与教义，点出基督宗教的教义与真理，在《旧约圣经》

[1] 卓新平(2004)。〈基督教哲学与西方宗教精神〉。页 9-14。
[2] 刘春晓(2008)。〈基督教精神与西方文化传统〉。《郑州大学学报（哲学社会科学版）》。41 卷，6 期，页 28。

中，以不同的豫表、图画等作为表显；[1]可以看出基督宗教和希伯来宗教的相连与承续，尤其在教会法中，可以看出其踪影。

律法之于希伯来宗教，作为古希伯来人的生活准则、人生规范、宗教规章、仪式法规、经典古谕等作用，其精神、体制、作风相对影响后世改宗至基督宗教的希伯来人；在早期教会时期中，《新约圣经》尚未立即颁订前，改宗之希伯来人在无经典查考下，早期教会法在过渡时期中，相对成为希伯来律法的角色，短暂扮演律法功能，约束早期教会的宗教信仰、真理断定、治理规章等功能。

教会法虽与早期教会关系密契，但其渊源与前身-希伯来宗教，有着密不可分的涟漪；希伯来宗教的十诫、律令和典章等，造就希伯来宗族信仰的出生，影响古代国家对于法律的催生。早期教会法亦因希伯来宗教的关联，而在早期教会中，希伯来人改宗且居多数基督教徒人口的压倒性优势下，教会法犹如十诫、律令和典章等的另一代言化身，在早期教会中现身。

参、早期教会法与基督宗教的脉络

一、早期教会时期的草创与飘摇

1、新约使徒与早期教父

新约使徒之一保罗，在〈哥林多前书 15：3-8〉的记载，是使徒时代中教会法的范例之一；类似此教会法准则，在早期教父的著作亦可见其踪迹。如爱任纽曾言：「从教会法，可以清楚地看出新约使徒书信的重点，是《圣经》信息的所有浓缩要点」；特土良指出：「教会法是新约使徒书信的精华要点。」[2]

特土良认为，教会法是：1、对内包含着对耶稣基督的启示，对外则显于新约使徒的书信和教训；2、对《圣经》教义的阐释设立限制；3、不可违背此信仰准则的标准等。教会法并非《圣经》本身，也不能取代《圣经》，而是给予基督教徒设立教义、生活、宗教、信仰等准则，设立宗教规章，另一面亦对《圣经》的解经、阐释和解释等，设立神学、真理的标准和界限；教会法的颁布，可以验证出教徒信仰的正确性，

[1] J. N. D. Kelly ed.(1978). *Early Christian Doctrines*. New York: Harper Collins. p.69
[2] Ibid, pp. 38-45.

使其符合宗教、信仰、神学、教义等准则的规范。[1]

早期教会时期，历经智慧派等真理争辩，教会法相对发挥出其功能，构建出早期教徒对于基督宗教的坚信，早期教会在教会法的影响之下，逐步发展出科层化组织，其教会法，亦相对变得更加宽广、明确；在此时期，教会法又被称为「教会的准则」(ecclesiastical canon)或「信仰的准则」，作为基督宗教的信仰摘要，量度基督教徒对于宗教、信仰的真实性、准确性与标准性。革利免(Clement，？-100，早期教会教父之一)视教会法为「将旧约律法、先知、使徒、主再来时，使传授之契约达到和谐一致」；俄利根(Ὠριγένης，185-254，早期教会教父之一)，定义教会法为「基督教徒在当时接受宗教信仰的教义主干，代表基督宗教信仰的内容浓缩。」[2]

2、教会法的催生与信经的演化

教会法在早期教会的演化，如同信经(Creed 或 Articles of Faith，早期教会面对各派学说的搅扰与纷争，如诺斯底派等其他教派，早期教会透过「教条神学」（theologia dogmatica）发展出宗教教义规则与摘要，犹如教会法的简短性质，委身说明教义内容)，[3]逐渐往公式化、机械化方式演进；至后世的教会法逐渐修正与措辞改进，如第 3 世纪初的尼西亚信经(The Nicene Creed，325 年第一次尼西亚大公会议时制订该信经，否定亚流派的优西比乌之信仰论点，并被定为异端)。[4]教会法的修订，相较于早期教会而言更确定，并以通用、固定的措辞使用。[5]

公元 2 至 3 世纪，教会法成为早期教会的建构规章，基督宗教团体、教团、教会、组织等，始制定教会管理的结构与方法，教会法的条例，会译成多种语言和文字，被广泛发送、传播与使用；[6]教会法在早期教会时期，的确扮演着规章、度量等过渡角色，帮助早期教会渡过草创时期的风雨飘摇。

二、宗教改革时期前后的鼎盛与衰微

[1] B. Shelley.(1965). *By What Authority*. Eerdmans. pp. 95-100
[2] J. N. D. Kelly ed.(1978). *Early Christian Doctrines*. pp. 41-43.
[3] 黄孕祺(1985)。《教会史话》。香港：香港教会书室有限公司。页 117-118。
[4] 比尔·奥斯汀着，马杰伟等译(1991)。《基督教发展史》。香港：种籽出版社有限公司。页 121。
[5] J. N. D. Kelly.(1950). *Early Christian Creeds*. Longman Greenand Co. p.98.
[6] 龙敬儒(1995)。《宗教法律制度》。北京：中国法制出版社。页 14。

在中世纪前期，欧洲西方多为基督宗教化国家，在常人多是基督宗教徒的背景下，教会法随着教会权势而迅速扩大；至中世纪时期，教会法遂成为欧洲罗马法和英国普通法之外的教会内部法规。在 16 世纪宗教改革之前，教会法通行在欧洲西部大公教会当中，如罗马天主教会依然保有其教会法传统；[1]在中世纪初期，日耳曼诸国家接受罗马天主教作为国教，教宗与诸国王立约同盟，并受教宗册封，[2]大公教会及其教会法，经由政治途径而迅速传播至日耳曼诸国，大公教会法不仅适用于大公教会体制内，亦相对影响日后世俗国家法律与律令的催生。

早期教会法与宗教会议的逐步实施，从原先宗教规范的颁布，到后世逐渐变质，如第 9 世纪中在法国编订《伪艾西多尔教令集》（Collection pseudo-Isidoriana seu Decretales pseudo-Isdorianae），是教会法历史中，将教会法两大权威-教皇地位和古老文献，作为达成宗教与政治双目标的范例之一；[3]教会法的原初宗旨-作为神学、教义、信仰、宗教等规范功能之外，此时亦添入政治因素考虑。

至 1054 年，基督宗教分裂，以罗马教宗为首的罗马公教(即罗马天主教)和以君士坦丁堡为中心的希腊正教(即希腊东正教)，[4]各有各自的组织、教宗、神职人员等，大公教会和教会法的地位，在当时的欧洲区域达到如日中天的地步。

教会法在当时期的编写，运用经院哲学与思辩方法论，整合零乱的教规，对于后世西方法律的雏型建构，得益于当时教会法学家的编辑；14 世纪之后，教会法渐渐失去逻辑性和条理性，教会法另一面作为大公教会的官样表述，大公教会当时的赎罪券、大兴土木兴建教堂而财源告急、宗教裁决所等实行，引发教徒对大公教会的质疑与不信任，面临着隐约的政治、社会和宗教改革等危机。至 16 世纪之后，随着宗教改革、文艺复兴、国族主义等形成，大公教会和其教会法的权势遂日薄西山，大公教会权势严重受损，多区域开始裁撤大公教会法或设立自属的教会法；如马丁路德（Martin Luther，1483-1546）曾公开焚毁大公教会法等典籍，[5]并依自己所认可的教义而设立「和谐之书」，此乃后世路德宗所传统遵循的教会法，是自 16 世纪以来，路德

[1] 彭小瑜(2003)。《教会法研究》。页 11-12。
[2] 张观发(1981)。〈教会法浅说〉。《政法论坛》。2 期，页 52-55。
[3] Jean Gaudemet.(1994). *Eglise et cite. Histoire du droit canonique*. Paris: Cerf/Montchrestien. pp. 184-195.
[4] 龙敬儒(1995)。《宗教法律制度》。页 13-14。
[5] 彭小瑜(2003)。《教会法研究》。页 28-63。

宗主义权威所裁定、认可、设立之 10 个信条组成，作为路德宗与大公教会分庭抗礼的沟渠。[1]

基督新教兴起，引发诸国家加入基督新教并公然脱离大公教会的结盟，大公教会法在基督新教国家失效，在基督旧教等国家亦相对失势，大公教会法对于教徒的事务管辖权受限，在基督旧教和新教亦失去昔日风采。

教会法在宗教改革前，左右大公教会的信仰规章与发展，历经草创、鼎盛、衰微等三个时期，迄今在各教派之教会虽可见其踪迹，但其影响力早已不似在早期教会时如日中天的地位。

肆、结论

传统欧洲大陆法包含罗马法，在宪法、刑法、民法和程序法等领域，亦可寻觅出教会法的精神和条文，欧洲大陆法多少受到教会法直接和间接的影响；教会法强调宗教和道德观念，包含律例和情理间的平衡，此原则迄今仍对法律体制具有积极作用和影响。[2]

早期教会法，在基本上属于自发、自律的律例，早期各地教会召开宗教会议，各自颁布区域性的教会法，性质上多是零散、自发、在地、本土等立法雏型，且仅限用于早期教会本身；到 12 世纪，各区域零散的教会法，被学者、教廷、大公教会等汇集编撰，加以大公教会的体制规模化，其教会法经过教宗认证而颁布，而在欧洲西部逐渐赢得大公教会的青睐，或许因为宗教领袖魅力关系，教宗针对教会问题所颁布的教令，相对成为教会法中最受关注的部分。16 世纪之后的宗教改革发展，教会法的权威地位遂日薄西山，不复早期教会、中古世纪时期的辉煌年代。[3]

社会治理、社群团体等，皆离不开规章或法律，作为组织管理的先决条件，宗教团体亦如斯；多数宗教团体大抵有规则（戒律）-立法机构，而无司法机关执行机制，因而未能演化成为法律与执行双体系。罗马天主教在基督宗教分裂后，将早期教会的

---

[1] Bente, Friedrich. ed. & trans.(1921). *Concordia Triglotta*. St. Louis: Concordia Publishing House. pp. i-ix.

[2] 彭小瑜(2003)。《教会法研究》。页 40-45，115-116。
[3] Ibid，页 29、111。

教会法，形成完善体制，包含：1、完整的法律规则；2、统一的司法机构；3、严谨的法理研究传统。[1]

教会法的立法、诠释和裁决等执行方式各不相同，教会经典是此 3 种执行方式中的传统起源；[2]中古世纪时期，罗马大公教会的教廷机构制定并执行教会法及其原则，规范其外部组织和结盟政府，指导天主教徒的生活活动，实现大公教会的宗教使命。[3]

大公教会法藉由大公教会的势力而达到蓬勃发展，教徒间的诉讼与纠纷，被视为大公教会的内部事务，由主教(或神职人员)裁定；教会法随教权而扩大范围，从早期教会的教义认定准则，至中世纪规定神职人员的宗教纪律和行为规范、教徒间的冲突平息等事务，教会法逐渐扩大范围，但限于教会内部事务，不多涉及世俗性事务。

在教会法论述的氛围下，等同于被发明的宗教传统，可分为：1、建立象征化的宗教凝聚力或组织认同；2、建立宗教的正统化；3、建立组织化的信仰价值体系、或宗教行为惯例；此三类与宗教性认同的建立相关，[4]如同宗教对于日后希伯来民族、国族、国家等共同体想象，无不建功。

以宗教渊源的视野而论，希伯来宗教的律法规范古希伯来人的国族发展，其关键性角色自然不言而喻，如同规章之于组织发展；规章说明对组织的宗旨、任务，成员对组织的权利、义务和准则，是规范性的纲要说明。早期教会设立教会法，用以区隔希伯来宗教，作为「自己与他人」的区分号志；希伯来宗教的律法，在古希伯来时代，亦是发挥此功用，区别出与其他宗教、族群的不同。

以此视野分析，教会法与律法的蜕变关系，犹如基督宗教与希伯来宗教的宗教渊源，作为早期教会的规章，区别教徒的身分认同与教团发展；强调秩序概念，试图强化基督宗教在草创时期的规律性和一致性。教会法在早期教会时代的确克尽规律、秩

[1] 秋风(2005)。〈教会法与法律实证主义间的张力〉。《廿一世纪》。41 期，页 147-148。
[2] Wiesner-Hanks, Merry.(2011). *Gender in History: Global Perspectives*. Wiley Blackwell. pp. 37-40.
[3] Ramstein, Fr. Matthew.(1948). *Manual of Canon Law*. Terminal Printing & Pub Co. pp. 3-7.

[4] 霍布斯邦等着，陈思仁等译(2002)。《被发明的传统》。台北：猫头鹰出版社。页 19-21。

序等一统性，为日后往普世、国际性、全球性等宗教发展，向下扎根；若无早期教会法的规范，教团或教会将难有鸿图大展的愿景与先机。

教会法虽有信仰准则和指导原则的短暂地位，但在宗教改革、文艺复兴、国族主义等氛围下，教会法无宗教经典的恒常地位；加以全球化的多元发展，教会法于现今教会、教徒、教团等多已失势，以宗教渊源为视野，可分析出教会法在教会历史中的兴衰与存殁，作为新兴宗教发展的殷鉴。

冲击与回应：基督教与晚清中国法权的变迁

韩向臣（武汉大学）

摘要：基督教自传入中国以来，便受到中国法权的规制。但是，随着基督教在华势力的扩大，尤其是 1840 年以来，基督教对中国法权的变迁产生了重大影响。一方面，传教士与传教活动极大地破坏了中国传统社会的法权秩序，给人民带来苦难；另一方面，传教活动以及一些新思想的传入，又客观上产生了一定的积极作用，促进了中国法律的近代化。

关键字：传教士 法权秩序 领事裁判权 教务教案

引言

传教士在中国的活动由来已久，至少在唐朝，基督教[1]便已经传播到中国。[2]其后，经过宋、元、明、清历朝历代的发展，尤其是自利玛窦时期开始，西方传教士的传教活动在中国加速展开。仅就天主教而言，到 20 世纪初（1903—1904 年），传教士人数已达 1120 人，其中的外籍传教士占一半以上，达 576 人。而全国的天主教徒，至 1907 年已达 103.8 万人。[3]传教士与教徒人数的激增，不仅导致异于中国传统社会的生活方式和文化观念在中国传播开来，而且对中国近代国家与社会的法权秩序产生了有力的冲击。一方面，教务教案问题频发，大量涉教案件亟待处理；另一方面，列强强加干涉，玩弄其所谓的“国际法”，借口教务教案等问题破坏中国主权，使中国的法权秩序遭到破坏。面对这些冲击，晚清中国政府不得不作出回应，且最终在内外因的共同作用下，开始了中国艰难的近代化转型之旅。而教务教案问题，及与其相对应的晚清中国法权的变迁，最为明确地反映了法律近代化过程中的“中西互动”。

一、1840 年前中国基督教的发展与规制

今人研究基督教入华史，一般将其分为四期，即唐代的景教、元代的也可里温教、

[1] 本文所称基督教为就广义而言，即天主教、东正教和新教的统称。

[2] 乔飞：《从清代教案看中西法律文化冲突》，中国政法大学出版社 2012 年版，第 36 页。

[3] 任杰、梁凌：《中国的宗教——从古代到当代》，民族出版社 2006 年版，第 309 页。

明清的天主教，以及清朝的耶稣教。[1]这一历史分期，大致以基督教在华的兴衰为线索，较为直观地描述了其自身发展状况。同时，我们也可以此为轴线，考察中国政府对基督教的法权规制。

从文献记载来看，基督教的入华史，始于唐朝，[2]其时，称为景教。景教在唐朝的发展，也是几经曲折。最初，景教在中国颇受礼遇，635 年阿罗本来华时，宰相房玄龄甚至到西郊相迎。其后，到景教碑建立之时，"法流十道，寺满百城"，可以说是迎来了景教在中国的黄金时代。然而，到了唐武宗时代，在灭佛诏谕之下，作为外来宗教的景教也受到致命打击，一蹶不振。而且，因为总体而言，景教在唐代的发展，传教士与教徒均较少，故唐代律法对其的规制统归《唐律疏议》"化外人相犯"条，而并未有何针对传教士与教徒的特殊规定。

自景教在唐武宗时期受到打击，历五代、宋朝，基督教在中原地区一直踪迹不显，而多活跃在边陲地区。到元代，基督教迎来在中国发展的第二期。蒙古人入主中原后，蒙古人、色目人、汉人、南人的等级划分，更是使传教士的地位得到提高，基督教（其时称为"也可里温"，意为"奉福音之人"）在中国得以快速发展，甚至连忽必烈的母亲也加入了教会。[3]然而，随着元末农民起义的高涨和元朝的灭亡，被视为元朝政府"帮凶"的教会，也一并被打击，从而又一次衰落下去，直到明朝政权稳定并实行有效统治之后，这种状况才有所缓解。

僧侣出身的明太祖朱元璋，对宗教采取宽容的政策，曾一度衰落的基督教遂得以"东山再起"，并迎来了一段较长的黄金发展时期。沙勿略（未入华境，客死上川岛）、范礼安、利玛窦相继来华，开展传教活动，并取得了不小的成绩。尤其是利玛窦，创立"利玛窦规矩"，在一定程度上认同儒家文化，允许中国教徒尊孔、祭祖，得到了政府的支持，从而使基督教在明朝乃至清朝前期都取得了较大的发展。然而，到康熙时期，天主教在华外籍传教士之间爆发了著名的"礼仪之争"，反对"利玛窦规矩"。由于"礼仪之争"关涉清王朝的"礼治之本"，因而，中央王朝对天主教的政策开始由支持或者宽容逐渐转向抑制甚至禁止。至雍正时期，更是全面禁止天主教，严禁中国人入教。[4]天主教甚至基督教的整体活动，都受到打压。

总体而言，在鸦片战争之前，基督教在中国的传播与发展，尚在中国政府的控制之内，并不能够对中国的法权秩序形成一种"冲击"，在相当长的时期内（唐至清中期）被中国政府划归"化外人"一系，统一行使管辖权。《唐律疏议》"化外人相犯"条虽规定

---

[1] 陈垣：《基督教入华史》，载《陈垣学术论文集》（第 1 册），中华书局 1984 年版，第 93 页。

[2] 当然，也有一些更早的基督教入华传说。参见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 2010 年版，第 1 页。

[3] 赵树好：《晚晴教案与社会变迁研究》，人民出版社 2015 年版，第 16 页。

[4] 赵树好：《晚晴教案与社会变迁研究》，人民出版社 2015 年版，第 20 页。

"同类相犯"者，依其"本俗法"，但这只是指明了法律的适用，类似于当今中国《涉外法律关系适用法》之规定，法官的任命权和裁判权，仍牢牢的掌握在唐政府手中，而这种规定，也被视为一种自愿作出的"单方面的特惠条例"；"异类相犯"者，则依唐朝律法。宋朝，承袭唐朝之规定，但在"同类相犯"方面，允许外人有自审之权，但对这种自审权做出了限制。[1]当然，也有官员对此提出了质疑，如汪大猷认为，"苟在吾境，当用吾法"，[2]已经有了明显的"属地管辖权"思想。至元代，虽在某些方面由外人担任法官，但元政府仍被保留了对外人罪犯的逮捕审判之权，并没有放弃对涉外案件的司法主权。[3]到明清时期，中国政府一改过去的传统，规定"化外人相犯"者，统一按照中国律法处断。尤其时到清朝，传教士的活动在广东沿海日益频繁，而清政府闭关锁国的政策也导致对传教活动的管控日趋严厉。道光年间，清政府改定《大清律例》，将禁止天主教的条文入律，规定：在内地传习天主教的西洋人，"为首者，拟绞立决"；其传教煽惑者，"拟绞监候"；并禁止西洋人在中国内地置买产业。[4]传教士和教徒的活动，终于正式得到中国律法的特殊规制。

在这一时期，由于"没有外国军事力量或国际条约的支持"，[5]传教士和教徒的活动仍在中国政府的法权秩序之内，其对中国的法权秩序谈不上"冲击"。但是，随着传教士和教徒活动的日益增多，我们也可以看到，到清朝中叶，律法已经由对其的一般规制变为特殊规制。

二、基督教对中国法权秩序的冲击

以鸦片战争为分界点，基督教的传教问题，或者说教务教案问题，终于成为影响中国法权秩序的重要外生变量。

（一）"城下之盟"与传教条款

1840 年，鸦片战争爆发，列强开始争相入侵中国，清帝国的国家主权一步步丧失，最终使中国彻底沦为半殖民地半封建社会。列强对中国法权秩序的破坏，贯穿始终。而伴随战争而来的大规模传教活动，对中国法权秩序的影响更是不容忽视。

1842 年中英《南京条约》（又称《江宁条约》）的签订，打开了中国的大门，虽未直接规定传教条款与教务问题，但是，其实际内容却是冲击了清王朝的禁教政策："一、自今以后，答应皇帝恩准英国人民带同所属家眷，寄居大清沿海之广州、福州、

---

[1] 吴孟雪：《略论古代中国对涉外司法权的认识和运用》，载《求索》1988 年第 1 期，第 131 页。

[2] 《宋史·汪大猷传》。

[3] 张星烺编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》（第 2 册），中华书局 1977 年版，第 87 页。

[4] 《大清律例》，张荣铮等点校，天津古籍出版社 1993 年版，第 282 页。

[5] [美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》（1800—1911 年）（上卷），中国社会科学院历史研究所编译室译，中国社会科学出版社 1993 年版，第 602 页。

厦门、宁波、上海等五处港口，贸易通商无碍；……”[1]《南京条约》的规定，使得包括基督徒在内的英国人可以在通商口岸畅通无阻，从而使清王朝的禁教政策在通商口岸无法顺利施行。同时，《虎门条约》和《五口通商章程》“英人华民交涉词讼一款”实际上承认了英国的领事裁判权，英国传教士基本上得以脱离清王朝的控制。而片面最惠国待遇的规定，更是使其后的其他列强“利益均沾”，极大地损害了中国的主权。如此一来，已被禁止几十年的传教活动终于再一次活跃起来，教务教案从此成为近代中国政府必须慎重对待的涉外问题。

首次对传教作出规定的近代不平等条约是中美《望厦条约》：“合众国民人在五港口……或租地自行建楼，并设立医馆、礼拜堂……”[2]传教士借此取得了在通商口岸建立教堂的权利。随后，中法《黄埔条约》进一步规定了中国地方官对传教场所的保护义务，即若有中国人毁坏“礼拜堂”，“地方官照例严拘重惩”。[3]

第二次鸦片战争结束之后，英、法、美、俄等国与中国签订《天津条约》。由于在这次谈判过程中，有众多传教士的参与，传教问题遂得到重视。在这个背景下，热衷传教的法国迫使中国签订中法《天津条约》，规定“凡按第八款备有盖印执照”进入内地传教的人，地方官必须“厚待保护”。[4]通过这一规定，传教活动遂得以通行全国。随后，中法《北京条约》又进一步规定，“任各处军民人等传习天主教”。[5]这一规定成为清王朝对待基督教政策的转折点，标志着清王朝禁教政策的结束，而开始推行一种自由宽容的政策。[6]至此，基督教的传教活动，获得了在近代中国的自主与自由。

近代中国的不平等条约，作为一种“城下之盟”，使清王朝不得不答应列强的不平等要求。基督教问题作为不平等条约中的重要内容，在欧美诸国的武力胁迫下，成为中国法权秩序不得不面对的问题。不同于鸦片战争之前清王朝对于基督教的绝对控制，鸦片战争之后的传教活动，通过历次不平等条约，一步步摆脱清王朝的法权规制，并进而冲击了中国的法权秩序，成为近代中国主权丧失的重要因素。

（二）法权、治外法权与领事裁判权

伴随战争而来的，是对中国国家主权的破坏，这可以体现在许多方面：领土上，清政府被迫割地，导致大片领土丧失；财政上，大量的赔款更是加重了财政负担与人民的负担；法权上，则是立法权的受限、司法主权的丧失等。这里，有必要简单分析

[1] 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册)，三联书店 1957 年版，第 32 页。

[2] 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册)，三联书店 1957 年版，第 54 页。

[3] 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册)，三联书店 1957 年版，第 62 页。

[4] 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册)，三联书店 1957 年版，第 107 页。

[5] 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册)，三联书店 1957 年版，第 147 页。

[6] 乔飞:《从清代教案看中西法律文化冲突》，中国政法大学出版社 2012 年版，第 66 页。

一下法权、治外法权与领事裁判权这一组概念。

法权，这一概念在中国的用法并不是一成不变的。最初，其偶尔被用来之称“治外法权”；其后，在新中国成立之后，则特指“资产阶级法权”，后来被证实为一种误译；[1] 直到改革开放以后，法权概念才被“正名”，并有一系列研究成果面世。[2]然而，虽是如此，关于法权的概念内涵仍然众说纷纭，未能有一个统一的界定。有学者将法权界定为“法定之权”，包括法定权利和法定权力；[3]还有学者将法权界定为法律的权威、法律主权以及法律权利等，不一而足。[4]综观这些概念界定，其实有一个共同之处，即离不开法律的权威与秩序。笔者在这里并不力求寻找一个极为精确的定义，而是取其大观，以法律的权威与秩序来界定法权的核心内涵，并在此基础上展开本文的讨论。

治外法权，是国家之间，基于国际法或者国际惯例，在不损害本国主权的情况下，给予他国元首、外交官、领事等以法律上的优待；领事裁判权是指，一国的领事对身处他国的本国公民行使司法管辖权。[5]前者一般是在国际法范围内的平等关系，而后者则多为不平等条约关系的体现。在中国近代史上，治外法权与领事裁判权无论是在正式文件上还是在民间传播上，都经常发生混用。这一方面有近代中国公民国际法知识欠缺的原因，另一方面也不乏英美列强故意混淆视听，以治外法权之名取代领事裁判权之实。[6]

因此，法权、治外法权与领事裁判权有不同的概念内涵，我们在对中国近代法律变迁的研究过程中，应当注意区分其不同之处，在概念的使用上，尽量确立一个大致统一的标准，也唯有如此，才有展开讨论与对话的可能。

（三）传教条款与教务教案的法权冲击

晚清中国法权的变迁，可以说是随着西方诸国对中国的冲击而因应变化的。传教

---

[1] 陈忠诚、邵爱红：《“法权”还是“权利”之争——建国以来法学界重大事件研究》，载《法学》1999 年第 6 期，第 25 页。

[2] 例如，童之伟：《法权与宪政》，山东人民出版社 2001 年版；张仁善：《近代中国的主权、法权与社会》，法律出版社 2013 年版；姚凡：《上海租界与租界法权》，上海三联书店 2016 年版；以及不少论文，等等。

[3] 童之伟：《以“法权”为中心系统解释法现象的构想》，载《现代法学》2000 年第 2 期，第 25 页。

[4] 段凡：《从法权概念到法权逻辑——中国法权研究评析与展望》，载《湖北大学学报》（哲学社会科学版）2012 年第 3 期，第 71 页。

[5] 赵晓耕：《试析治外法权与领事裁判权》，载《郑州大学学报》（哲学社会科学版）2005 年第 5 期，第 70 页。

[6] 高汉成：《治外法权、领事裁判权及其他——基于语义学视角的历史分析》，载《政法论坛》2017 年第 5 期，第 113~115 页。

活动、商品输入以及战争和不平等条约等，构成了近代史上列强在中国的主要活动。[1]而传教条款与教务教案问题，则贯穿晚清中国法权变迁的始终。基督教对中国法权秩序的冲击，可以分为两个层面来看，即民间层面和国家层面。

1.基督教对民间法权秩序的冲击

基督教传入中国之后，首当其冲的便是神权观念上的碰撞。基督教作为典型的一神教，信奉上帝为唯一真神；而传统的中国民间社会，则是典型的多神崇拜——宗族之中有祖先崇拜，祈雨之时有雨神崇拜，出海之人信奉妈祖，习文之士信奉文曲，更别提佛教与道教，本身就是多神教。[2]如此一来，基督教所要求的唯一信仰便与中国传统社会中的多重信仰发生了冲突。而传教士在传教活动中，若想使他人皈依基督教，便必须直面这一冲突，并在这种冲突中取得“胜利”，才能产生传教的效果。对于人民来说，观念的转变可能比器物、形式的改变更为困难。传教士对于中国民众信仰的强行干涉，终归是对当时的社会秩序产生了不良影响，并产生了一系列教案。例如，1864年平山县水碾村教案中，天主教徒在分得寺庙财产之后，以古佛等“无甚功德，不能与天主相比”为由，将古佛的佛心挖去，卖钱花用，并由此引发佛教信仰者与天主教徒的冲突；[3]1881 年坑原乡教案中，平民李光华病故，天主教徒李光照作为其弟，欲请教士念经，而其族人则欲请和尚超度，两相不和，发生争执，乃至群殴；[4]等等。这些教案的发生，都是神权观念冲突的具体表现形式。

其次，近代基督教所倡导的婚姻自由与一夫一妻制度，极大地冲击了传统中国社会的婚姻习惯。在中国古人看来，男女婚姻并非男女双方个人的事情，而是涉及两个宗族的重大事项，即所谓“父母之命”，“媒妁之言”，“合两姓之好，上以事宗庙，下以继后世”[5]，其结婚的程序更是复杂，要经过“三书六礼”，“三书”即聘书、礼书和迎书；“六礼”即纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎。在中世纪，基督教教徒的婚姻也较为复杂，但经过近代以来的改革，男女双方的婚事则主要强调男女双方的“意思自治”。与此同时，中国传统社会的“一夫一妻多妾制”与基督教要求的“一夫一妻制”形成了鲜明的对比。传教士若想让中国教徒信奉这些观念并得到其族人的认可，殊非易事。例如，福

[1] 当然，客观而言，西人的部分活动也对中国产生了积极的影响，如兴办学校、设立医院、传播近代文明等。但这些活动，放在整个历史的环境中而言，其对中国的助益，仍抵不过其他活动的负面效应。

[2] 佛教承认如来佛、弥勒佛、观音菩萨等众多神灵的存在；道教中则有“三清”“四御”等。在佛教与道教中，虽然也有关于最高神的争执，但是仍肯定其他神灵的存在。

[3] （台北）“中央研究院”近代研究所编:《教务教案档》(第 1 辑)，“中央研究院”近代史研究所 1974 年版，第 438 页。

[4] （台北）“中央研究院”近代研究所编:《教务教案档》(第 4 辑)，“中央研究院”近代史研究所 1976 年版，第 1219 页。

[5] 《礼记·昏义》。

建福安霞浦贞女教案中，邓·彼得罗尼耶贞女在 12 岁时被许配给他人，而在她 18 岁时，意欲许身上帝，遂反抗婚事，历经七个月的苦难，终得解脱；[1]1856 年西林教案中，马赖在广西传教时，要求教徒及教徒子女必须以教徒为婚配对象，由此引发与当地风俗习惯的冲突，进而发生西林教案。[2]

再者，基督教所要求的“上帝的一切子民平等”还极大地冲击了中国传统社会的宗法等级秩序。自董仲舒在《春秋繁露》中提出“三纲”[3]思想以来，这一思想便成为中国传统社会的正统观念，为历代君王、士人所倡导，就民间社会来说，“父为子纲、夫为妻纲”是不容挑战的。因为，中国传统社会的基层治理，在很大程度上也可以说是宗族的统治，家长权，包括父权、夫权，在家族之中拥有极大地权威。然而，基督教倡导“在上帝面前人人平等”，教徒对平等的要求，反映到宗族之中，便打破了原有的宗法等级秩序。例如，1873 年河间府宁津县教案中，妻子过门后常去教堂诵经，而夫家并无信教历史，夫家以诵经耽误农活为由，阻止其信教，而母家则以夫家虐待其女为由告案。[4]这种提倡平权的理念，对于传统中国社会来说，是一种基础观念上的革命，关系甚大。

总之，作为一种与中国传统社会的观念存在极大差异的基督教思想，对民间法权秩序的冲击，是多方面的。无论是其内在思想，还是其外在形式，都对民间法权秩序产生了重大影响。这种影响有消极的一面，同时，我们也不应忽视其积极的一面。

2.基督教对国家法权秩序的冲击

就国家层面而言，基督教对国家法权秩序的影响也不容小觑，甚至可以说是结构性的，涉及立法、司法和行政，并进而对皇权秩序形成冲击。

首先，在立法方面，鸦片战争之前，清王朝对传教活动的立法完全取决于中央决策；而在鸦片战争之后，清王朝对传教活动和基督教徒的立法规制，便受到了很大的限制，立法权遭到破坏。一方面，不平等条约的签订，迫使清王朝不得不按照条约的规定行事，使得传教士和教徒在国内的法律权限不断扩大；另一方面，教务教案的频发与传教士的干涉，也使得清王朝的立法权无法自由行使，如删除《大清律例》中的禁教条款等。

其次，随着传教士活动范围的扩大与教务教案的不断增加，清王朝的行政权尤其是地方官的行政权受到了很大的冲击。一方面，传教士“分享”了地方官的部分行政管理权。民众一旦皈依基督教，便要在一定程度上接受教士的管辖，甚至清王朝的某些法

[1] [法] 沙百里：《中国基督徒史》，耿昇、郑德弟译，中国社会科学出版社 1998 年版，第 214 页。

[2] 戚其章、王如绘：《晚清教案纪事》，东方出版社 1990 年版，第 29 页。

[3] 《春秋繁露·基义》。

[4] （台北）“中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》（第 3 辑），“中央研究院”近代史研究所 1975 年版，第 315 页。

律也明确赋予教士这种管辖权。[1]另一方面，对教务教案的处理，成为清王朝考核或者惩罚地方官的重要依据，有不少地方官因为在教案处理过程中表现出色而得到嘉奖，更有不少地方官因为对教案处理的不当而受到处罚，[2]据统计，晚清时期，因教案问题而受到处罚的地方官多达 211 人，且涉及级别多、波及地域广。[3]除此之外，甚至还出现过教民殴打地方官的教案。例如，在 1878 年呼兰教案中，作为朝廷命官的惠安，在寓所之中被传教士讷依带领教徒殴打，导致惠安悲愤交加，情绪不稳，并最终因精神恍惚失足落水而死。[4]毕竟，传教士在近代中国的活动，并不是单纯意义上的宗教信仰的观念的宣传，而是掺杂有大量的政治等其他因素在内，其对清政府行政权的冲击，也就可以理解了。

最后，基督教对中国近代司法权的影响，可能是最为显著的。一方面，领事裁判权、会审权、观审权的存在，严重影响了中国司法权的独立性，司法主权受到破坏。关于这方面的研究，国内已有不少，此不赘述。另一方面，传教士的"教堂庇护权"以及对教民的庇护权，使得地方官员在处理司法案件时，难以"持平办理"，甚至违背中央命令，偏袒教士与教民。例如，1884 年曹县教案中，传教士安治泰包庇曹县犯罪教民，公然对抗中国司法，而地方官也束手无策。[5]

总体而言，教务教案对中国法权秩序的冲击，有其积极的一面，如传播新思想、提倡较为健康的生方式等；但主要是消极的，即传教活动或者教务教案严重冲击了中国的国家主权和社会秩序，给国家和民众带来了不少的苦难。

三、晚清中国对基督教的法权回应

面对基督教传教士和教务教案对中国法权秩序的冲击，晚清中国政府和民众并非只是消极的承受，而是进行了不懈的抗争，可以说，中国对自身法权的维护，是贯穿整个中国近代史的。具体而言，晚清中国对基督教的法权回应主要体现在两个方面。

（一）修法定律

在鸦片战争尤其是第二次鸦片战争以后，清王朝意识到传教活动已经对国内的政治秩序和社会秩序产生了重要影响，教务教案问题的不断产生也提醒清政府必须制定法律来对其加以规制。天津教案发生后，通过订立章程来限制传教特权，成为清政府

[1] 乔飞:《从清代教案看中西法律文化冲突》，中国政法大学出版社 2012 年版，第 428~430 页。

[2] 邓常春:《督促与应对：晚清教务教案中中央政府与地方官的互动》，载《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2005 年第 12 期，第 335 页。

[3] 赵树好:《晚晴教案与社会变迁研究》，人民出版社 2015 年版，第 100 页。

[4] 中国第一历史档案馆等编:《清末教案》（第 2 册），中华书局 1998 年版，第 232 页。

[5] 廉立之、王守中编:《山东教案史料》，齐鲁书社 1980 年版，第 161 页。

的主体认知。[1]在这种背景下，恭亲王奕䜣等认为详细的传教章程必不可少，遂公同拟定《传教章程八款》。《传教章程八款》的主要内容如下：（1）禁止在教堂设立育婴堂；（2）禁止中国妇女进入教堂，禁止外国女修士在中国传教；（3）传教士应受地方官管辖，教民与平民地位平等；（4）若发生命案，中外之人各依本国律法裁断，且就案定罪，而不另牵赔偿；（5）传教士赴内地传教时应按要求到指定省份进行，不可逾越；（6）教民入教，应先查明身份，并报地方官备案；（7）在地方事务中，传教士应当遵守中国体制；（8）禁止传教士任意查还教堂。[2]从章程的规定中我们可以看出，该章程直面传教问题，对基督教的传教活动进行了较大的限制，若是能够实行，则可以为教务教案问题的解决提供有效的指导，维护清王朝的法权秩序。

然而，清政府的这一努力并未取得多大成效。《传教章程八款》拟定之后，发交各国商办，但是无论是清政府内部，还是欧美诸国，对此意见并不统一，也未能达成共识。陈钦、丁宝桢、曾国藩等朝廷重臣多是极力赞扬，甚至认为该章程“所谓一纸书胜于十万师者”。[3]然而，以李鸿章为代表的一批官员却对此持怀疑态度。李鸿章认为，该章程“百呼恐无一应”，但“经此一番陈说，当稍有戒心，教士教民之气焰，亦可渐减”。[4]同时，部分地方官也对此不以为意，他们处于教务教案问题处理的第一线，更希望中央能够出台一些预防弊害的规则，从而减轻自己的压力。此外，欧美诸国无一对此章程表示认同和接受，尤其是法国，甚至对《传教章程八款》逐一进行辩驳。[5]

当然，这并不是说《传教章程八款》并未取得任何积极效果，至少，这也是清政府为应对传教问题而进行的正式表态，同时，该章程对内也有引导作用。在这之后，薛福成提出的《酌拟教堂禁约十条》，御史陈其璋拟议的“教案章程”十条，都是对《传教章程八款》进行的变通。[6]

（二）条约交涉

---

[1] 李育民：《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 179 页。

[2]（台北）“中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》（第 3 辑），“中央研究院”近代史研究所 1975 年版，第 4~6 页。

[3]（台北）“中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》（第 3 辑），“中央研究院”近代史研究所 1975 年版，第 26 页。

[4]（台北）“中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》（第 3 辑），“中央研究院”近代史研究所 1975 年版，第 22 页。

[5] 董丛林：《天津教案后<传教章程八条>的筹议与夭折》，载《社会科学辑刊》2016 年第 5 期，第 129~131 页。

[6] 董丛林：《天津教案后<传教章程八条>的筹议与夭折》，载《社会科学辑刊》2016 年第 5 期，第 131~132 页。

清政府在面对基督教的法权冲击之时，除了对国内法进行制定、补充、修改外，还努力促成对不平等条约的修改或在签订不平等条约时尽力减少传教特权。

《南京条约》签订后，清政府将其视为“万年和约”，认为条约不必且不能修改，并拒绝了列强的修约要求。第二次鸦片战争之后，清政府认识到不平等条约问题的严重性，始萌生修约意识，同时随着《万国公法》等国际法律著作和文献的传入，官员的国际法意识不断增强，遂主动与列强沟通，希望改变部分不平等条约。1869 年中英《新定条约》的签订，是清政府于第二次鸦片战争后的第一次修约，通过此次修约，清政府取得了一定的修约成果。[1]随后，清政府将修约的目光扫向对国家法权影响颇大的领事裁判权和传教特权等事项。

例如，在限制领事裁判权方面，1880 年与巴西的订约、1899 年中日《通商条约》等，均有对限制领事裁判权的尝试，虽成果不显，但仍为以后修约奠定了基础。1902 年，中英《续议通商行船条约》第 12 款规定待清政府的法律及诉讼程序改善完备，“英国即允弃其治外法权”。[2]这一规定虽有些遥不可及，但毕竟是国际条约中的正式承诺，对中国废除领事裁判权来说具有实质性的意义。然而，这一时期，清政府虽与诸多国家在订约或者修约时规定了对领事裁判权的限制条款，甚至有“商人不得充当领事”或中国有权“驱逐不轨领事”这样的实质性规定，但是，列强基本不予理睬，无视中国的要求，只有一些小国如巴西、墨西哥等对中国的要求稍加尊重。[3]如此一来，清政府限制或废除领事裁判权的努力，也就很难说得上有多大现实中的意义。

而在限制传教特权方面，初始之时，清政府仅是在条约之外通过其他方式对传教活动予以限制，但是，随着教务教案问题日益严重，且国际法意识的不断提高，清政府也在国际条约方面作了尝试。1869 年中奥签订的《通商条约》，成为第一个未给予传教士特权的条约。[4]该条约在谈判之时，也有关于传教条款的争论，但是，由于清政府的坚持，传教条款最终被删除。这一订约过程中取得的成果，极大地鼓舞了清政府，其后，清政府在订约谈判过程中，均较为注重对条约特权的删除或限制。1903 年，中美《通商行船续订条约》第 14 款规定，禁止向教民“抽取”酬神赛会等费用，并规定教士不得干预中国官员对中国民众的治理，且明确指出不论入教与否，中国民众均应遵守中国律例。[5]这就削弱了传教士和教民的特权。同年，英国驻华公使萨道义承诺，不准教士干预“中国教民讼事”。[6]清政府在这些条约方面的努力，对传教特权做出了明确

[1] 李育民:《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 128 页。

[2] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》(第 2 册)，三联书店 1957 年版，第 109 页。

[3] 李育民:《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 150 页。

[4] 李育民:《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 170 页。

[5] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》(第 2 册)，中华书局 1957 年版，第 187~189 页。

[6] 顾维钧:《外人在华之地位》，外交部图书处 1925 年版，第 256 页。

的限制，“部分地实现了”限制传教活动的目标。[1]

中国对基督教的法权回应，除了上述修法定律与条约交涉以外，还有其他方面的努力，如民间以“扶清灭洋”为口号的义和团运动，在一定程度上打击了传教活动，使部分传教士和教民在中国的行事不再那么“嚣张跋扈”。同时，清政府在认识到传教的危害性之后，也注重对传教活动的政策引导。正如伍廷芳所说：“昔年与之订立条约，许以遍地传教，不许以内地通商，殊为失策。实则通商利多害少，传教则不然。”[2]由此可见，清政府已经对传教的危害有了清醒的认识。其后的政策制定，也很明显带有引导、限制传教活动的倾向。[3]

晚清中国虽然对废除传教士和教徒的在华特权、维护自身的法权秩序进行了诸多努力，但是并没有取得太大的成效。[4]真正有效的废约运动和法权维护，要到五四运动以后才大规模展开，而直到新中国宣布“废除一切不平等条约”为止，才算是彻底完成了这方面的任务。

四、余论：近代中国法权转型的一个争论

1840 年以后，中国近代法权的转型，可以说是一场宏大的变革，其诱因是多方面的，非一言两语可以说清。基督教或者说传教活动对中国法权秩序的冲击，作为中国法权外生因素中的一种，对中国法的近代化有不可忽视的作用。曾经有一段时期，学界关于中国法权的转型，众说纷纭，归结起来，主要是内生因素起决定作用还是外生因素起决定作用。只是，在某些时候，这一争论，已经不仅仅是学术性的探讨，更涉及民族情感问题。因为，倘若我们承认是外生因素决定了中国法律的近代化，那么我们便要承认，近代以来，列强对中国的侵略，在给中国带来苦难的同时，也带来了近代化。这样的结论，为我们所不愿承认，甚至会给那些“殖民论者”提供口实。

其实，我们大可放下这些争论，事物的发展变化，本就不是由某一单一因素决定的。用马克思主义哲学的观点来说，内因是事物变化的根本，外因是事物变化的重要条件，事物的变化是内外因共同作用的结果。理论上虽是如此，但在多因一果的情况下，仅凭经验的判断，确实很难识别出究竟哪个因素起了决定作用。尤其是当我们论及中国近代法权转型这样大的一个话题的时候，经验事实就更会让人眼花缭乱。一方面，列强给近代中国带来的苦难与屈辱是毋庸置疑的，史书所载，汗牛充栋，此不赘述。另一方面，我们也应该看到，列强或者基督教文明的入侵，客观上也给中国带来

---

[1] [美] 韩德：《中美特殊关系的形成》，项立玲等译，复旦大学出版社 1993 年版，第 313 页。

[2] 伍廷芳：《奏请变通成法折》（1898 年 2 月 10 日），载丁贤俊、喻作凤编：《伍廷芳集》（上册），中华书局 1993 年版，第 47~48 页。

[3] 李育民：《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 169~179 页。

[4] 李育民：《中国废约史》，中华书局 2005 年版，第 123 页。

了新的思想、文化和制度，中华文明与西方文明的碰撞与交流，也给中国带来了新的机遇。梁漱溟曾说："假使西方化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年、五百年、一千年也断不会有这轮船、火车……和'德谟克拉西'精神产生出来。"[1]这话虽有些武断，毕竟中国明清时期已经有资本主义萌芽，而中国传统文明已经进入总结阶段，明清之际的思想家们也提出了超越传统君权社会的思想，因此，也就很难说中国会向何处去。但是，梁漱溟先生的上述假设，仍反映出了西方文明对中华文明的积极的一面。中华文明自诞生以来，便是一种"兼容并包"的文明，在数千名的发展历程中，其之所以长盛不衰，正在于不断地吸收人类文明的优秀成果来发展壮大自身。中国近代法权的转型和法律的发展，亦是如此。无论是被动还是主动，一代一代的思想者、立法者等有识之士，面对西方文明的冲击，反省自身，由救亡而启蒙，由启蒙而进步，在维护国家法权秩序的过程中，积极促成法权的转型，终于使中国法律开启了近代化之路。

[1] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海世纪出版集团 2005 年版，第 67 页。

学术评论

Academic News and Reviews

徘徊的儒家本位明清天主教徒——读《天儒原同：明末清初儒家天主教徒新道统思想研究》（2017）

常凯（上海大学）

一、明末清初的思想背景

明末清初特定的时代背景使得天主教来华有着“得天独厚”的良好土壤，尤其反映在思想层面上的道德生活秩序的失序、主流思想的挣扎与变革以及儒家内部对于变革的渴求都给天主教来华提供了适应性条件。

明末理学式微，逐渐崛起的心学又后继无力、流于狂禅，社会的主流思想的无所适从促使了儒家对于道统变革与革新的追求，于是乎一时间佛学、西学、古学纷纷发展，试图通过融合会通儒学的路线来实现自身的发展或儒家道学的革新。

从此时期的表现来看：首先，佛教在此时期出现了短暂复兴，想要通过内部融合与三教合一的方式实现自我拯救，但是佛教的出世注定其无法承担救世的责任。其次，东林学派抱着儒家本位主义的道统意识，力主辟佛，反对三教合一，大兴儒家经世致用的学风，其思想也逐渐占据明末清初思想的主流。再之，明末清初社会存在宗教化的倾向。儒学宗教化趋势亦十分的明显，而且三教合一的历史表现也为儒学宗教化提供了趋势上的可能性。当然，儒家天主教徒也同样能够借此机会援耶入儒，而另一方面，此时期的倡导实学的风潮也恰为耶儒之间的互动提供了条件。

实学的兴起，道德危机与重构，复古主义思潮所强调的尊经复古，这些明末清初思想和社会所体现出来的种种趋势、特征和问题，恰恰构成了和天主教来华非常契合的思想和社会背景。

二、徘徊的第一代儒家天主教徒

明末清初入华的天学恰好赶上了儒学倡导实学、经世致用的思潮，其中一些儒士把目光放在了此时期入华的传教士甚至是天主教上，想要通过“补儒易佛”、“会通”的方式来推动儒学的革新。当时来华传教的传教士以耶稣会士为主力，而明末清初的思想界的上述情况正合耶稣会士适应性传教、上层传教的路线，谢和耐也在《中国与基督教》中提到:“恰恰是在有关‘天’的问题上，文人和传教士之间建立了一种以误解为基础的默契。许多儒家天主教徒与天主教传教士之间产生了一个基于互相认识不足的美丽误会，这个误会也造成了儒家天主教徒徘徊于“天”“儒”间的两头蛇的宿命。

天主教修会中的耶稣会最早来华，耶稣会的传教对象主要是包括知识分子在内的上层人士，走文化适应路线。在明末清初，响应天主教传教士并与之做真正的文化对话的知识部分儒家知识分子，其他士人比如说正统理学人士、佛道教士人基本对西学采取抵制态度。

这些明末清初的第一代儒家天主教徒或出于伦理补正的需要或基于灵性的需求又或者是看重于其实学，本着救心救世之念来接触并尝试用儒家概念诠释天主教，但是正如谢和耐所言，明末清初的中西文化交流是建立在“误读”基础上的。造成这种误读很重要的一点就是双方之间的了解并不深入：圣经本是天主教的重要教义教理经典，但是明末清初的圣经完本译本缺失，当时这些儒家天主教徒所能接触到的是这些传教士整理过的教义教理；其二，从解释学的角度来看，任何理解和文本诠释都必须借助于当时一定的、可以被广泛认可和接受的文化背景或者说语义背景来进行。于是就不可避免的带入了“先见”与“前结构”，而明末清初的儒家天主教徒对于西方文化传统、天主教的理解不深刻也不全面，加上当时的文化适应传教路线，以及明末清初一些儒家天主教徒对于天主教的中国化，使得在一定时间范围内对天主教产生了误读；而且中国本来就有儒学宗教化的传统，在产生“误读”的基础上以儒家为本位的援耶入儒也成为可能。

当双方在时间的浸淫下不断的了解后，矛盾也不断地浮出水面。其中表现最为明显的冲突有两个方面：一是纳妾；二是自杀。天主教的不准纳妾出妻与儒家的“不孝有三，无后为大”的嗣后伦理产生了强烈的冲突，王征、徐光启等人就是因为子嗣的压力在信仰问题上一波三折。众多儒家天主教徒因此问题没能受洗，也有一部分天主教徒

在挣扎多年后出妾受洗入教，还有部分受洗后又违反出教之人。另一个就是自杀问题，古代传统的忠君思想中对于为国殉难的褒扬和提倡跟天主教的不准自杀也产生了矛盾，一个儒家天主教徒在面临国破城亡的情况下是要自杀以全节还是遵守天主教的十诫“苟且以偷生”是一种两难的问题，选择了自杀殉难的儒家天主教徒被天主教除名，选择了遵守十诫没有自杀殉节的天主教徒被当地的士绅百姓视为耻辱甚至家人对此都予以回避。处于两种文化板块挤压下的儒家天主教徒在一个强大的宗教体系和一个更为强大的难以妥协的伦理体系中挣扎徘徊，造就了其颠沛造次的命运。

三、儒家本位、天主教化的儒学与中国化的天主教诠释

心学的出现使得标榜为儒家正统学脉的程朱理学的权威开始受到挑战，但是王门后学又终流于狂禅后继无力。明末清初儒学的僵化、心学的空疏以及道德教化的沦丧使得一部分士人看到了明末清初入华的天主教的优势。明末清初儒家天主教徒援耶入儒的前提是对于儒学的不满和反省，他们都有明确的对于明末儒学弊端的揭露和学风的批评，甚至想要借助天主教来重构儒学系统。由于明末清初空疏的学风，许多士人开始回到古儒的言传和身教，古学之风风靡。历经了数次的改易，古儒与近儒的体系差异已经非常明显。从周孔之教到孔孟之道，儒家从外在超越转向了对于天的内在化阐释趋向。以朱熹为代表性，其以理释天，由人格神变成了朴素唯物主义的天道观，逻辑化抽象化系统化的伦理道德化的主宰“天理”、“天道”，取代了粗糙的“天命”观和人格神。

利玛窦等传教士“亲古儒，斥近儒”有其深刻的原因。就学理方面来看，古儒的儒学形态比较伦理化，分析性不强，而近儒的形而上的系统比较完善不太容易会通，而且古儒和天主教有着模糊的一致性，近儒却与天主教的教义教理相抵牾。亲古儒、以古儒对天主教进行诠释更容易为儒家伦理体系所接受。

天主教入华传播一个无可避免的问题就是翻译。这个问题并不陌生，在佛教来华后就发生过类似的译名问题，在佛教传播的早期，一些学僧在向一般知识分子或者民众讲述佛经时，经常用儒道典籍中的词语、概念来附和和解释佛教的教义，天主教在入华后也同样采取了诸如此类的方式。在明末清初耶儒的过程中发生了一场旷日持久的译名之争其中最主要的就是对于天主教中的至上神的翻译。但是当时的儒家天主教

徒并不在意译名问题，所以“译名之争”对于天主教化儒学的建构并没有产生太深的影响，不过这也反映出了二者之间确实存在误读问题。明末清初的一些儒家天主教徒在释天的时候采取了“以同述异”的方式，这样的耶儒融合之法通过引证儒家经典来说明耶儒之同，表面上是以中证西，实际上是以西释中。

明末清初的儒家天主教徒在耶儒融和的基础上创造了一种叫“儒学一神论”的思想体系。这也可以说是明末清初儒家天主教徒“天主教华儒学”的思想实质，对儒家“天”的观念作了天主教式的解释。明末清初的儒家天主教徒在著述的过程中往往忽略难以理解的教义而把中国古代经典里的人格性的、创造性的、主宰性的上帝复活，和天主教中的“天主”等同起来，然后对儒家思想中的一些重要概念进行天主教化的解读，构建出了一个中国儒家和天主教教理相融合的神哲学体系。

四、天主教化的儒家

《天儒原同》全面的梳理分析了明末清初儒家天主教徒的产生、存在及其思想，并且重点分析了“天主教化儒学”，从其前提分析、理论建构及思想史分析方面论述了“天主教化儒学”。

作者提出儒家天主教徒“天主教化儒学”通过三个方面的工作来完成：其一，对一些概念和命题的重新解释；其二，为儒学补充天主教教理所带来的新论域；其三，对儒学定性和功能的再认识。此时期儒学已经成为了一套较为完备的学术和思想体系，所以天主教在此时期的发展中只能通过儒学诠释天学排佛（道）合儒学的方式来进行传教，儒家天主教徒思想上也无法摆脱儒家本位。但是此时期的理学走入僵化，心学流于空疏，一些士人渴求儒学的重构，耶儒融合也成为可能。

关于天主教化儒学的提法其实存在一个认可度的问题。明末清初信教的天主教徒在奉教之后仍然难以摆脱不同程度的儒家烙印，依然在儒家语言框架内来进行耶儒互释，他们断定天儒原同，力图合儒、补儒，但难以规避的是儒家文化传统对观念长久的熏陶已经构成了他们原有的儒家本位的思想体系。而且传教士与当时文人之间的“误会”也使得奉教的这些儒家士大夫并未真正的了解天主教，于是出现了儒家化的天主教徒。这些儒家化的天主教徒出于种种原因尽力排佛，进行耶儒互相释，想要建构新型

的儒学形态，但其是否建构了“天主教化儒学”的儒学新道统仍有待商榷。

读《葡萄牙耶稣会士何大化在中国》

许懿（上海大学）

16-18 世纪的中西关系在很大程度上是中葡关系，自 15 世纪末以来，葡萄牙王室便从罗马教廷获得了东方的保教权。可以说，葡萄牙传教士们是天主教早期在华传教事业的开拓者，他们人数众多，在中西文化交流史上有着不可替代的地位。然而就目前中国耶稣会史的研究情况看来，有关法国、意大利和比利时等国的耶稣会士的研究比较深入，并在一定程度上淡化了对葡萄牙耶稣会士的研究。

这种情况的出现是由于多方原因造成的。首先，研读葡语原始文献具有一定难度，需要攻克语言关；其次，随着葡萄牙殖民势力的衰落，葡萄牙传教士在中国的影响也随之减弱。相比之下，法国等其他国家的传教士在中国的影响逐渐扩大，之后逐渐有超过葡萄牙传教士的趋势。因而在学术研究领域中，对葡萄牙传教士的研究逐渐淡化。最后，从中国学界来看，中西文化交流研究中有着明显的科技史倾向，而葡萄牙传教士群体在科技传教上不甚突出，自然易受忽视。因此迄今为止，学界仅有部分论著对葡萄牙耶稣会士做了概述性的介绍。如葡萄牙佛朗西斯·罗德里杰斯的《葡萄牙耶稣会天文学家在中国》。法国耶稣会历史学家费赖之（Louis Pfisoter，1833-1891）的《明清间在华耶稣会士列传》和荣振华（Joseph Dehergne，1903-1990）《在华耶稣会士列传及书目补编》中对葡萄牙耶稣会士也有零星的记载。学界也罕有研究葡萄牙传教士的专著，仅有贾尼劳、徐日升、陆若汉、安文思几人有专门的传记。除此之外，大多传教士都被湮没于历史之中。

葡萄牙耶稣会士何大化（António de Gouvea，1592-1677）便是这样一位被忽视的传教士。他约于1630年来华，在华传教47年，初在上海学习汉语及中国社交礼仪，1637 年受傅汎际（Francisco Furtado，1585-1653）之命前往湖广地区开辟武昌传教驻地，之后在艾儒略建议下辗转至福州，期间曾一度被任命为耶稣会中国副省会长。身

处明清交替之际的严峻时期，也是中国历史上最为动荡的时期之一，何大化经历了张献忠起义、明亡、南明政权颠覆、康熙历狱及礼仪之争等事件。在历狱结束的"无罪获胜"之后，何大化于1672年重返福州，五年之后去世，葬于福州城外十字山。何大化对福州地区的传教事业作出了极大的贡献，因此天主教才能够以民间宗教的形式在福州留存了数十年。

学界此前对何大化的关注同样较少，相关资料除了法国及葡萄牙学者所编撰的工具书性质的人物传记之外，仅有葡萄牙学者庞特斯（Pontes）于20世纪50年代发表的《何大化（远方亚洲）：一部描述 16-17 世纪福音传播中国的作品》以及葡萄牙里斯本天主教大学阿劳若教授对《远方亚洲》抄本的校勘整理。董少新先生也主要以上述两种葡文文献资料为主，辅以同时代其他传教士所留的西文文献以及中文文献资料，在较为详细的考察和论证之上而成书。

在中西文化交流之中，虽然明清天主教史研究领域已经出现了从传教学和欧洲中心论到范式的转换，但传教士作为其中不可或缺的一部分，依然需要深入的挖掘与研究。近年来有关传教士的研究也出现了一些新的趋势和走向，主要表现为：一、在传教士个案的选题研究方面呈现出多样化的趋势。除了对利玛窦、艾如略、汤若望等重要的耶稣会士的持续关注，学界的研究视野也逐渐向其他耶稣会士以及其他修会传教士转化。二、在传教士活动研究方面呈现出不断拓宽的趋势。从活动地域上来说，从传统的东南沿海向西北、西南内陆等传教区域进行扩展。从活动领域上来说，已经从简单地概括传教活动以及在华事迹的考证不断向传教士传教策略研究、传教士思想著述研究、传教士与中国士人的交往以及与朝廷的关系等方面进行发展，涉及到政治、经济、宗教、科技、外交各个领域。

同时，近年来区域史研究的勃兴，更进一步促使学者开始将目光转向中国的底层教会。不少学者逐渐认识到，研究明清天主教历史，首先应当把教会活动放置在具体的地域社会历史背景中加以考察，综合看待教会与其传播区域社会之间的互动关系，视之为一种真正意义上的"中国天主教史"，而非"西方教会在华史"，这样才能比较完整

地理解天主教在明清基层社会的具体处境。[1]

董少新先生的《葡萄牙耶稣会士何大化在中国》是对学界关于葡萄牙耶稣会士研究的补充，同时也将目光从宫廷传教士转向了地方、边缘、乡村地区的传教士。全书内容一共分为六章，分别为东迈、入华、武昌、福州、历狱、著述。此六方面，勾勒出葡萄牙传教士何大化的一生。第一章主要讲述的是何大化的个人简介，以及他奉命来华传教之前的工作与生活，包括他的家乡、童年、在耶稣会学校的学习经历等等。第二章则是主要介绍了何大化入华时的背景，并从澳门经广州、韶州、南昌进入中国内地的经历。第三章则是何大化苦心开辟、经营武昌传教驻地的情况，还记载了一些有关农民战争的史料。第四章是何大化在武昌教区因战火毁于一旦后，转往福州传教的经历，之后主要围绕着保护教区而与满清官员结交展开。第五章以何大化为切入点，重论杨光先历狱以及礼仪之争的本质问题。第六章著述是对何大化著作的介绍：8 份葡文信件《耶稣会中国副省年信》（1636，1643-1649）、葡文著作《远方亚洲》（1644）、《中国分期史》（部分葡文，部分西班牙文，1654）、中文教理启蒙书《天主圣教蒙引要览》以及在历狱后所建议编撰的护教文献《无罪获胜》。尤其对《远方亚洲》给予了极大的关注。此书第一章讲的是中国的政治、历史、宗教、风土人情等，第二章讲的是耶稣会士来华至 1644 年崇祯皇帝去世的天主教在华传播史。既可以看做是利玛窦《基督教远征中国史》的续篇，又为曾德昭的《大中国志》提供了不少素材。

全书共有三条时间脉络，一是此历史阶段内耶稣会在华传教的情况，二则是中国明清之际的社会演进与变革，三则是传主何大化的一生。据此线索，本书一是阐述了耶稣会在中国民间社会传教的特点和延续，二通过何大化来看明清鼎革之际的中国历史，三则通过他著作的叙述，揭露他在耶稣会中国传教区所扮演的角色。不同于艾如略“自西向东”地将西方的宗教思想、科学技术等传播入华，除传教之外，何大化更多是“自东向西”地将中国教区的情况向耶稣会总部进行报告。作为当时历史的亲历者和见证者，他以一个西方传教士独特的观察者的姿态，对于明清鼎革之际的社会变革做出了详细的记录和评价。仿佛第三只眼，使我们得以从全新的角度看待此阶段的历史，发

[1] 《回顾与前瞻:20 世纪中国学者之明末清初天主教传华史研究》，载陈村富主编:《宗教文化》，第三辑，北京:东方出版社，1998 年，第 134 页。

现许多曾不经意间被忽略的细节。

作者即从何大化所著的《远方亚洲》，兼以傅汎际神父的报告《1637 年中国消息》中，得以发现湖广开教史中的一位重要中国官员。据费赖之所称，何大化是在两位湖广籍官员雅各伯（Jacobe）和玛弟亚（Mathias）的延请与帮助下，前往湖广开教的。但这两位官员的具体身份，尚不知晓。作者以葡文文献与古籍资料《武昌县志》、《明清进士题名碑录索引》等相对照，考察出雅各伯即为徐光启所组建之历局中的骨干成员邬明著。这一发现无疑是对康志杰教授有关湖广开教史研究的补充和修正，也使得武昌驻地的建立情况更为清楚明了。

不幸的是，在张献忠农民军的影响之下，何大化苦心经营五年的武昌传教驻地毁于战火之中。随即他于 1643 年前往福州传教，由于时局的动荡，何大化的传教事业相当艰辛。因而清军入主福州后，以求保全当地的天主教堂以及传教成果，何大化极力抹除自己对于鞑靼人的负面记忆，主动与满清将军、官员结交，还与佟国器有着较密切的接触，结果得到了清人的尊重与理解。可以看到，耶稣会士何大化对这些“统治者”的态度实际上是以是否有利于耶稣会在华传教事业为评判标准的，比如对张献忠农民军，何大化则站在人道主义以及明朝政权的角度称之为反贼；对于亲和天主教的隆武政权，何大化态度友善；而对于清政府，何大化则起初对野蛮的鞑靼抱有偏见，之后主动与清人结交。这正契合了明清之际耶稣会在传教上的广撒网态度，这些策略都是为了保存天主教传播的种子，使得耶稣会得以继续发展。

在中西文化交流研究中，西文资料的重要性不言而喻。本书引用了大量葡文文献，核心论据也都源自于此。此前阿儒达图书馆藏的《耶稣会士在亚洲》系列档案文献，包括葡萄牙学者阿劳若先生整理的《远方亚洲》，都少为中国学界所知，也正据作者所言，《葡萄牙耶稣会士何大化》是向中国学界介绍这批珍贵文献的开始和尝试。

本书在介绍何大化生平的同时，也对耶稣会在华传教的组织结构、传教策略与方法、年报制度、住院制度等进行了介绍。但有关何大化在福州教区传教情况之记述，内容则稍显薄弱，资料相对较少。明清时期，天主教会的发展都依赖于乡土社会之中，并或许会在一定程度上与祭祖拜神、民俗民情等民间宗教的内容相融合。在此情况下，如何既能很好地与本土文化融合而获得认同及继续发展的动力，又能保留自身宗教特

点而不被同化，对天主教来说是很大的考验。从此角度看，何大化之于福州天主教延续发展的作用似乎不甚明朗。除此之外，作者虽然已经考察出湖广开教史中的中国官员雅各伯的确切身份，但另一位官员玛弟亚的身份仍属未知。但是，董少新先生的《葡萄牙耶稣会士何大化》填补了学界有关葡萄牙籍传教士研究的空白，也再一次证明了文献学是史学的基础这一观点。任何深入的研究，都必须建立在夯实文献的基础之上方可进行，而掌握一种或多种外语，在中西文化交流研究之中是十分必要的。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 **2** 本当期刊物，并付薄酬。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

8. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

No. 11, December 2018

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004